

**جلجامش**  
علاء قنديل

# تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالشعرين والبحث والتحليل  
مردئ الكشبه النى أثرت فى الحضارة الإنسانية

بأفلام

الصفوة المتميزة من الأديباء والكُتاب والعماد

**هديتى للصديق علي المدن**

المجلد الاول

دار الرشاد الحديثه

## مقدمة

الأصول جميعاً ، ثم إنها تُقدّم له زبدة المعارف الإنسانية التي لا غنى عنها في تكوين المثقف الذي يعيش في القرن العشرين .

وقد لاحظت المؤسسة أن جميع هذه السلاسل الغريبة تكاد تُهمل كل الإهمال أمهات الكتب العربية التي أثّرت في حضارة الإنسانية أثراً لا ينكر ، كما أن بعضها قد عمد إلى تلخيص أمهات الكتب العالمية تلخيصاً مُخلّاً في إيجازه ، ولم يدرسها الدراسة المستوعبة ، ولم يترجم لكتابتها الترجمة التي تقوم على الدرس والتحليل في إيجاز غير مُخل . لذلك كله حرصت المؤسسة على أن تستدرك في السلسلة التي تصدرها ما فات هذه المجموعات ، فانتقت طائفة من أمهات الكتب العربية التي أثّرت في الحضارة الإنسانية ، وخصت كل كتاب من الكتب العالمية الخالدة عربية وأجنبية ، بفضل يبدأ بترجمة موجزة مستوعبة لصاحب الكتاب ، مع عرض سريع لكتبه الأخرى ، ثم يلي ذلك تلخيص دارس للكتاب المختار وتحليل لمادته وبيان مكانته ، وإيراد شواهد منه تدلّ على أسلوب الكاتب وطريقته في التفكير . ولم تهمل في هذا السبيل أيضاً الكتب التي لا يعرف مؤلفها مثل ألف ليلة وليلة والأساطير والقصص الشعبية وما إلى ذلك .

تظهر في الغرب من حين إلى حين مجموعات وسلاسل كثيرة مختلفة المنهج تدرس روائع الكتب العالمية التي أثّرت في الحضارة وتلخصها ، كما تُترجم لكتابتها في إيجاز ، وتعرض من هذه الكتب نماذج مختارة تساعد على فهمها وتبين خصائصها .

ولم تخضع هذه المجموعات لترتيب تاريخي ، أو منهج تصنيفي ، ذلك أن أذواق القراء وميولهم تختلف ، فإيثار خيال قارئ قد لا يثير خيال آخر ، ومن ثم لم يراع فيها إلا أن يصدر كل عدد منها حاوياً لألوان مختلفة من المعرفة الإنسانية .

وقد عمت فائدة هذه المجموعات ، إذ وجد فيها جمهور المثقفين تعريفاً لأهم الكتب والكتّاب يُغريهم بقراءة الأصول ، وأتاحت الفرصة لأصحاب المشاغل الجمة الذين لا يتسع وقتهم لقراءة المئات من أمهات الكتب ، أن يلمعوا بها للماضي جيداً ، وأسغت ذاكرة قارئ الأصول على تذكر ما وعى منها ودرس .

وإذا كانت حاجة القراء الغربيين إلى مثل هذه المجموعات كبيرة فإن حاجة القارئ العربي إليها أكثر وألزم ، ذلك أن هذا القارئ لم تيسر له بعد ما تيسر للقارئ الغربي من ترجمة أمينة لتلك

وقد اختارت المؤسسة لكتابة هذه الفصول طائفة من صفوف الكتاب والأدباء والعلماء وأساتذة الجامعات والمتخصصين . وراعت أن تيسر اقتناءها على جمهور القراء .. فجعلتها في أعداد يظهر منها عدد كل شهر . على أن تجمع الفصول كلها في خمسة مجلدات أو نحوها .

وإني إذ أقدم سلسلة « تراث الإنسانية » إلى القراء العرب أشكر الأساتذة الأجلاء عباس محمود العقاد ، والدكتور عبد الحليم مناصر ، والدكتور زكي نجيب محمود ، والأستاذ علي أدهم على معاونتهم الصادقة للمؤسسة في الإشراف على تحريرها . كما أشكر كتابنا الأعلام الذين أسهموا في هذه السلسلة

على الفصول القيمة التي كتبوها . وأرجو أن يكون هذا الجهد كله حافزاً إلى ترجمة أصول هذه الأمهات الأجنبية الخالدة إلى لغتنا العربية الخبيدة فتضم إلى تراثها الخالد تراث الإنسانية جمعاء . وأن يكون باعثاً لقراء العربية على العناية بأصول تراثهم العربي التليد فيقبلوا على جمعه وتحقيقه ونشره على أوسع نطاق .

والله الموفق إلى ما فيه الخير .

وزير الثقافة والإرشاد القومي

عبد الباقى صمت



# أبو الطيب المتنبي

بقلم

الأستاذ عباس محمود العقاد

طوى الجزيرة ، حتى جاءنى ، نبأ  
فرعْتُ فيه بأمالى إلى الكذب  
حتى إذا لم يدع لى صدقه أملاً  
شرقت بالدمع حتى كاد يشرق بى

فكيف السبيل إلى إخمال ذكره ؟ قلت : القدر  
لا يغالب ، والرجل ذو حظ من إشاعة الذكر ،  
واشهر الاسم : فالأولى ألا تشغل فكرك بهذا الأمر .

وليس الأمر للحظ ، كما قال صاحب « ابن  
العميد » فإن أسبابه غير خفية في عصر الرجل وفى  
كفايته لتلك الشهرة . ولقد كان عصره عصر التمام  
للثقافة العباسية ، وعصر التطلع من المتأخرين إلى مجازاة  
الأولين : وعصر الغيرة العربية بعد غلبة الأعاجم على  
دولها في أواسط الدولة العباسية ، وكان تصدع الدولة ،  
وتعدد الأمراء على بلادها سبباً من أسباب التنافس بين  
أولئك الأمراء ، على ارتفاع الذم واستحقاق الخدمة  
وبناهة الشأن . فكان سعى الأمراء إلى اكتساب مديح  
الشاعر المشهور أشد من سعى الشعراء إلى اكتساب  
جوائز المملوحين : وارتضى هؤلاء الأمراء من هذا  
الشاعر ما لم يكن يرتضيه ممدوح من ممدوح ، في زمانه

عَلِمَ الشعر الأشهر في اللغة العربية ، لم يبلغ أحد  
من شعرائها مبلغه من الشهرة في حياته ولا بعد مماته .  
شاع ديوانه — وهو يبتدئ الحياة — بين أرجاء الدولة  
الإسلامية من أقصى المشرق في فارس إلى أقصى  
المغرب في الأندلس ، واحتفل أئمة اللغة بدرسه وتفسيره  
وتصحيح الأقوال في نقده ، فلم يهمله مشغل بالشعر  
من كبار النحاة واللغويين ، منذ القرن الرابع إلى هلبا  
العصر الأخير ، وأقبل الناس على حفظ شعره وروايته  
إقبالهم الذى لا سلطان عليه للولاة ولا للمحكمين في  
الأدب من العلماء والنقاد . فكان « ابن العميد » . وهو  
أديب ذو ولاية ، ينتم عليه هذه الشهرة . ويشكو ضعف  
الحيلة في إخمال ذكره ، والغضب من قدره . قال بعض  
صحبه :

« دخلت عليه يوماً فوجدته وأجاً ، وكانت قد  
ماتت أخته عن قريب ، فظننته واجداً لأجلها . فقلت :  
لا يحزن الله الوزير ، فما الخبر ؟ قال : إنه ليغضى  
أمر هذا « المتنبي » واجتهادى في أن أخل ذكره ، وقد  
ورد على تيف وستون كتاباً في التعزية ما منها إلا وقد  
صدر بقوله :



ولا قبل زمانه . وقيل إن الأمير « طاهر بن الحسين » أقامه في مكانه ، وجلس بين يديه ليستمع إلى مديحه فيه ، وكان أكبر ما يخشاه الأمير منهم أن يتخطاه الشاعر فلا يقصد إليه ، ولا يمدحه كما مدح أنداده ، فقصده بالدعوة قبل أن يقصدهم بالمديح .

ولكن سبباً واحداً كان له نصيب في شهرة أبي الطيب ، لم يكن لسبب آخر ، هو الطبع العربي الذي أعانه على تمثيل أبنائه قومه كما تقول في مصطلح العصر الحديث ، فإنه عبر عن ذلك الطبع العربي أصدق التعبير في زمن « التنبه والحساسية القومية » وجاء تعبيره عن عالمه ، حيث يشع التعبير وتتجاوب أصدائوه في النفوس والحواسر قبل الألسنة والأفلام ، لأنه كان يعبر عن العبقريّة العربية في معترك الحياة العملية ، وهو جانب من حياة الأمة أقرب إلى الحسّ وأدعى إلى السرورة بين أبنائها من كل جانب آخر تنطوي عليه عبقريتها ، فقد كان البحرى والمعري عربيين مثلاً تلك العبقريّة أحسن التمثيل ، هذا في جانب الذوق الفني وهذا في جانب الفكر والتأمل ، ولكنهما جانبان لا يحيطان بحياة أبناء الأمة كما يحيط بها جانب الحكمة العملية أو جانب الواقع الذي يشترك فيه الشاعر بحسه وخلقه وفكره ، ويتلاقى فيه مع كل مشارك له من أبناء قومه . في سليقته ومنطق عقله ولسانه .

وقد أعينت السليقة في « المتنبى » بمدد وافٍ من التعلم والصناعة . فكان أوسع الشعراء في زمانه معرفةً باللغة وآدابها ، وبالثقافة الأجنبية التي انتقلت إليها ، وروى عن أبي عليّ الفارسيّ علامة اللغة في زمانه أنه سأله : كم لنا من المجموع على وزن فِعْلٍ ؟ فقال « المتنبى » على الأثر : حَجَلِي وَظَرَبِي .. قال أبوعلی : فطلعت كتب اللغة ثلاث ليالٍ علىّ أجده لَهْذَيْنِ الجَمْعَيْنِ ثَلَاثًا فلم أجده ... وقيل إنه كان يحفظ ديوانى « أبي تمام » و « البحرى » وإنه جمع شعر ابن الرومي

كله ، وجمع غيره من شعر التواغيم المهمّين المتقدمين على زمنه ، وأضاف إلى علمه باللغة علماً بالفلسفة وأقوال المتكلمين والمعتزلة كما يظهر من معانيها المتفرقة في قصائده الكثيرة . وروى « البغدادى » صاحب « خزنة الأدب » أنه كان في صغره يتردد على رجل يكنى « أبا الفضل » بالكوفة « من المتفلسفة هوّسه وأصله .. » .

وبولغ في قدرته على الحفظ ، كما بولغ في قدرة المعريّ و « أبي تمام » ، فروى « أبو الحسن العلوى » عن وراق كان يجلس إليه « المتنبى » قال : « مارأيت أحفظ من هذا الفتيّ » ابن عبدان . قلت له : وكيف فقال : كان اليوم عندي ، وقد أحضر رجل كتاباً من كتب « الأصمعيّ » في نحو ثلاثين ورقة ليبيعه ، قال : فأخذ ينظر فيه طويلاً . فقال الرجل : يا هذا أريد بيعه . وقد قطعني عن ذلك ، فإن كنت تريد حفظه في هذه المدة فبعيد ! فقال : وإن كنت حفظته فألى عليك ؟ قال : أهب لك الكتاب . قال : فأخذت الدفتر من يده فأقبل يتلوه علىّ إلى آخره ، ثم استلبه فجعله في كمه ، فعلق به صاحبه وطالبه بالتمنّ ، فقال : ما إلى ذلك سبيل ، قد وهبته لي... فقلنا : أنت شرطت على نفسك هذا للغلام ، فتركه .. » .

فإذا سمحنا للمبالغة بحسبها المعهودة في أمثال هذه الروايات ، فما يبقى من صفة القدرة النادرة على الحفظ كافٍ للتعريف بسعة محصوله من اللغة والعلم ، في حياة لم يفرغ فيها من المطالعة ، ولم يفارق فيها كتبه ودفائره في حله وترحاله .

فالشعر في ديوان هذا العبقري المطبوع هو شعر السليقة يعينه التعلم في ذهن متوقد يفتتح لكل ما حوله من دنيا الناس أو دنيا الطبيعة ، وقد يتناول الشعراء غيره بعض صور الطبيعة أو صور الحياة على السماع

تهويلاً بالأوصاف المتواترة التي لا تدل على شعور صحيح بتلك الصور ، ولا على علم دقيق بما لها من خصائص التكوين وملامح الطباع ، وكذلك كان يجرى ذكر الأسد والنسر في أقوال الشعراء وسائر المتحدثين عنها كأنها « قوى هائلة » لا حدود لبلاغات التهويل فيها ، ولكن هذه الصور وما عداها من ظواهر الحياة لم ترد قط في « ديوان المتنبي » إلا علمنا من تصويرها أنها مستمدة من وحى المشاهدة وشعور السليقة الواعية ، يصفها كأنها معروضة في درس من دروس التاريخ الطبيعي التي تعرفنا بالأحياء ، كما تتميز بفصائلها وعاداتها وخصائص تكوينها . فالأسد من حيوانات الليل التي تقترس لنفسها ، ولا تأكل من فرائس غيرها :

صباه مبهكاً على صائدٍ الجرّْدِ المستغِيرِ :  
وأَيْكَمَا كان من خلقه  
فإن به عَصَّةٌ في الذَّنْبِ  
أو كقوله للشاعر الذي مدح الأمير بقصيدة من نظمته في منامه :

قد سمِعنا ما قلت في الأحلام  
وأُثلناكَ بِدُرَّةٍ في المنام  
أو كقوله في « ابن كروّس » :  
ويا ابن كروّس يا نصف أعمى  
وإن تَقَحَّرَ فَيَا نصف البصيرِ  
وربما عرّف الغزل ، ولكنه غزل المنعم بحبه فإراه نعم الجزاء لمن ينعم عليه بحسنة :

ومَن تكن الأسدُ الضواري جدودَه  
يكنُ ليله صباحاً ومطعمهُ غَصْباً  
والنَّسر هو النسر ، يغير التباس بيته وبين العقاب ، كما يلتبس كثيراً في أقوال الشعراء والمتحدثين :

تَفْدَى أَمِّمُ الطير عراً سلاحَه  
نُورُ الفلا أحداثُها والقشاعُ  
وما ضرَّها خلَقَ بِغيرِ محالٍ  
وقد خلقت أسباغهُ والقوامُ  
وهذه مراقبة العين البصيرة والطبيعة الواعية لهذا الطائر بجملته عاداته في صيده وطعامه وفي حدائنه وهرمه ، وفي اجتماعه وافتراقه حول الجثث التي تتخلف له ، ولا يعمل في إزهاقها بمخلبه وطاقة بدنه . ولقد كان الشاعر صادقاً لظفرته كصدقه لمشاهد الحياة والطبيعة من حوله . فشعره في جملته هو شعر الجهد والطموح والإقدام ، ورياضة النفس على سمت طلاب العظام ، وعشاق الجهد والرياسة ، وقد يعرف المزح ولكنه مزح الساخر المترفع كقوله في

صباه مبهكاً على صائدٍ الجرّْدِ المستغِيرِ :  
وأَيْكَمَا كان من خلقه  
فإن به عَصَّةٌ في الذَّنْبِ  
أو كقوله للشاعر الذي مدح الأمير بقصيدة من نظمته في منامه :

قد سمِعنا ما قلت في الأحلام  
وأُثلناكَ بِدُرَّةٍ في المنام  
أو كقوله في « ابن كروّس » :  
ويا ابن كروّس يا نصف أعمى  
وإن تَقَحَّرَ فَيَا نصف البصيرِ  
وربما عرّف الغزل ، ولكنه غزل المنعم بحبه فإراه نعم الجزاء لمن ينعم عليه بحسنة :

ومَن تكن الأسدُ الضواري جدودَه  
يكنُ ليله صباحاً ومطعمهُ غَصْباً  
والنَّسر هو النسر ، يغير التباس بيته وبين العقاب ، كما يلتبس كثيراً في أقوال الشعراء والمتحدثين :

تَفْدَى أَمِّمُ الطير عراً سلاحَه  
نُورُ الفلا أحداثُها والقشاعُ  
وما ضرَّها خلَقَ بِغيرِ محالٍ  
وقد خلقت أسباغهُ والقوامُ  
وهذه مراقبة العين البصيرة والطبيعة الواعية لهذا الطائر بجملته عاداته في صيده وطعامه وفي حدائنه وهرمه ، وفي اجتماعه وافتراقه حول الجثث التي تتخلف له ، ولا يعمل في إزهاقها بمخلبه وطاقة بدنه . ولقد كان الشاعر صادقاً لظفرته كصدقه لمشاهد الحياة والطبيعة من حوله . فشعره في جملته هو شعر الجهد والطموح والإقدام ، ورياضة النفس على سمت طلاب العظام ، وعشاق الجهد والرياسة ، وقد يعرف المزح ولكنه مزح الساخر المترفع كقوله في

الأعداء فالقليل - أو الكثير - الذى يبقى منها غير مستغرب فى أطوار العباقرة من كل طراز وقى كل قيل .

وعيوب شعره التى أحصيت عليه هى أيضاً من عيوب الطبع الذى يغلب فى النفس على عقل الصاعدة وتقليم المنجّل . فإن شعر الصنعة هو أسلم الأشعار من آفات النقص فى الصقل والتهذيب ، ولن يكون الشعر المطبوع إلا كما قال ابن الرومى معتبراً من عيوب شعره :

قولا لمن "عابَ شعراً مادحِهِ

أما ترى كيف رُكِّبَ الشجرُ ؟

رُكِّبَ فيه اللحاء والخشبُ !

يابس . والشوك دونه الثمرُ

وكانَ أولى بأنْ يهذبَ ما

يخلُقُ ربُّ الأرباب . لا البشرُ

وقد عيب عليه المبالغة والتأويل فى كثير من مدحه وفخره . وعيب عليه الوقع بالتصغير فى بعض هجوه . ومنه :

أدُمُ إلى هذا الزمان أهيلته

فأعلمهم قدُمُ وأحزمهم وعُد

ومنه :

أفى كل يوم تحت ضببى شوبعُ

ضعيفٌ يقاوينسى ، قصيرٌ يطاول

ومنه :

أخذت بملججه فرأيت خوا

مقالى للأحيسق يا لئيم

ومنه :

نوبية لم تدرك أن بئيتها إل

شريرة دون الناس يعبد فى ميصراً

وعيب عليه التعقيد والتكرار . كما فى قوله :

جَعَلَتْ وهم لا يَجْمَعُونَ بها بهم

شيمٌ على الحسب الأغر ذلائل

وعيب عليه الإكثار من اسم الإشارة " ذا " فى

عشرات من الأبيات . كتوله فى الأبيات التالية من قصيدة واحدة :

أذا الغصنُ أم ذا الدَّعْصُ أم أنتِ فتنة

وذئبا الذى قبَلْتَه البرقُ أم تُغفر

لسانى وعينى والفؤادُ وهمتى

أودَّ اللواتى ذاسمها منك والشطرُ

وما أنا وحدى قلتُ ذا الشعرُ كله

ولكنَّ شعرى فبك من نفسه شعر

وماذا الذى فيه من الحسنِ روثاً

ولكنَّ بدا فى وجهه تحولُ البشرُ

وعيب عليه مخالفة السماع فى بعض الجموع

كجمع دار على أدؤور . فى قوله :

أحبته واخوتى وأدؤورة

وكلَّ حبِّ صباةٍ وولته

وجمع كُوب على أكؤوب فى قوله :

لأحبتى أن يملؤا بالصافيات الأكؤبا

وجمع أرض على أروض فى قوله :

أروض الناس من ترُوبٍ وخوفٍ

وأرضُ أبى شجاعٍ من أمانٍ

ويبدو لنا أن طبيعة الكبرياء فى " أبى الطيب "

كانت غاشأها فى أسلوب تكبيره وتصغيره كمن ينظر

إلى الدنيا من طرفى مجهر يبالغ أحدهما مكبراً .

ويبالغ الآخر مصغراً . كلما مضى فى المبالغة مع

الفخر من ناحية والاستخفاف من ناحية أخرى .

وربما كان لهذه الكبرياء شأنها كذلك مع اسم الإشارة

المقتضب كأنه إشارة بظهور اليد من الترفع فى أنفة

سقاء يكشف عن شهوة للتحقير لا يسلم في مذهب  
شركة الماء في مدينة من المدن على "سنة الحسد"  
والمغصبي !

والذي روى عن أبيه أنه كان حاكماً .  
عس القيام على تربية ابنه . ويدفع به إلى تربيته  
عصره . وأضواف النادية من حوله . لتفويج . ه .  
وتهديب فكره .

ويقول الثعني في قيمة ذكره . رواية  
أنه ولد بالكوفة في كندة سنة ثلاث وثلاثمائة .  
وأن أباه سافر به إلى بلاد الشام . ثم ينقله  
من باديها إلى حضرها . ومن مدينتها إلى غيرها .  
ويسلمه إلى المكاتب . ويردده في القبائل . ومخايله  
نواطق الحسنى عنه . وضوا من التَّجَحُّج فيه . حتى  
توفي أبوه . وقد ترعرع أبو الطيب . وشعر وبرع .  
والمشهور من سبته أنه هو : أحمد بن الحسين  
ابن مرة بن عبد الجبار الجعفي الكندي سنة إلى محلة  
كندة بالكوفة .

والمتفق عليه : أنه كان من المبكرين في سوغه .  
فقد مات وهو في مجلسين بعد أن ملأ الدنيا شهرة  
وشعراً زهاء ربع قرن من عتوان صباه إلى يوم  
مصرعه . وقيل : إنه آتس من نفسه قدرة بطمح  
ها إلى دعوى النبوة وهو في نحو العشرين . ولا يبعد  
أن يكون الرجل قد فعلها في دفعة من دفعات الصد  
والغرور . لأنه نشأ في عصر المغامرات في طلب  
الرياسة ديناً ودنيا . وشهد بعينه من الفتن الدينية  
على عهد القرامطة . ما يؤسوس للطامع على غراره  
بتجربة حظه في إحدى مغامراتها . واختلطت في زمانه  
دعوة الباطنية بدعوة القرامطة . وكان يزعم الزعمون  
أن هؤلاء يدبنون به « بالمانوية » أي بالأصليين النور  
والظلمة . وهي النحلة القديمة التي ذكرها المتنبي في  
شعره . ولعله لقي أناساً من أتباعها من الجوس في

واستعلاء . . أما استخدام الغريب ومخالفة السماع .  
ففي سعة علم الرجل بغرائب اللغة وقواعد القياس  
تفسير كاف لإساعة أذنه . ما لا يتبعه الأذان التي لم  
تعود سماع تلك الغرائب . وعلمه بالقياس خليف  
أن يجزته على مخالفة السماع استناداً إلى القاعدة في  
بعض الأوزان . وما عدا ذلك من غرات الطبع  
فشأنه هنا كشأن القشر والشوك والخشب في بواقي  
الأشجار . يكفر عنها الثمر الشهى والظل الوارف  
والشأو الرفيع .

ويظهر أن النظر من الطرفين المتقابلين كان قسمة  
أبي الطيب من أهل زمانه كما كان قسمة من منه . بل  
قسمة جميع الأشياء من نظراته إليها في حالتي غضبه  
ورضاه . فقد تنازع الناس أمره حتى تباعدت شقة  
الخلاف بين المعجبين به والمنكرين عليه . فمن أعجب  
به رفعه إلى اللزوة التي لا ذروة فوقها . ومن أنكر  
عليه جرّده من كل فضل . ورجع بكل مزية من  
مزاياه التي لا تنكر إلى الشعراء أو الحكماء من قبله .  
ولجّ هؤلاء المنكرون في تصغير نسبه كما لجوا في  
تصغير أدبه . فدعوه « ابن السَّقاء » وقال قائلهم :  
أي فضل لشاعر يطلب القَصَّ

ل من الناس بْكُوة وعشياً  
عاش حيناً يبيع في الكوفة الماء  
« وحينا يبيع ماء المصيّاً  
والرجل لم يفخر قط بنسبه . بل ردّد غير مرة  
كلماً صريحاً في معنى قوله :  
لا بقوى شَرُفْتُ بل شَرُفُوا بي  
وبنقبي قُضِرْتُ لا بمجدودي

ولكن غلو حاسديه في تصغير نسبه ظاهر من  
تسمية أبيه بـ « السَّقاء » لأن له جملاً كان يحمل الماء  
عليه إلى المدينة . ولا عار بالسقاية على عامل كادح  
لرزقه . ولكن الذي يسمّى مورد الماء إلى محلة قومه

الكوفة . لقرىها من البلاد الفارسية . وسمع من أسرار الفلسفة ما « هوسه » وأضله كما قال بعض مؤرخيه فيما تقدم . ثم ذهبت صدمة التجارب بغواية هذه « الهوسة » الصيبانية . وتركت بعدها « هوسه » التي لم تفارقه بطلب الرياسة من طريق الولاية . فإن كانت هذه الغواية أمراً لا يستبعد من الرجل في دفعة صباه وغروره . فلنذكر كذلك أن افتراءها غير بعيد على خصومه . وأن العلامة ابن جني رما كان قد ذكر الصواب حين قال : إنه لقب بالمتنبى بقوله :

أنا في أمة تداركها الله

« غريب » كصالح « في « تمود » ما منقأى بأرض نخلة إلا

كمقام « المسيح » بين اليهود . ومجمل تاريخ أبي الطيب بعد ما نسب إليه من دعوى النبوة : أنه لحق بالأمير العربي التغلبي « أبي الحسن » على الملقب بسيف الدولة « أمير الدولة الحمدانية » ولم يزل مصاحباً له في حله وترحاله وحربه وسلمه . حتى وقعت الواقعة بينه وبين « ابن خالويه » فضريه هذا بمفتاح في يده . ولم ينصفه « سيف الدولة » لأنه كان ينقم عليه ترفعه وتعاليه عن موالاته بالمذائح . بعد طول مكثه في صحبته . ففارق حلب ( سنة

ست وأربعين وثلاثمائة ) واستجاب لدعوة « كافور » الإخشيدى « بمصر طمعاً في ولاية من ولاياتها » قبل إنه كان على وعد من « كافور » بإسنادها إليه بعد وفوده عليه . ثم أخلفه الوعد . فخرج من مصر ( سنة خمسين وثلاثمائة ) وبالق في هجائه . ثم قصد إلى « عضد الدولة بن بويه » بفارس فأجزل عطيته . ثم أراد العودة إلى موطنه الكوفة بعد إلامه بريارة بغداد . فاجتاز بأرض « فاثك بن أبي جهل » الذي كان قد هجاه . وأفحش في هجائه . فلقبه هذا بعصابة من « بنى ضبة » قاتلوه وقتلهم قتلاً شديداً حتى ساخت به قوائم فرسه . فتمكنوا منه فقتلوه . وتركوا جسده بالعراء . وانقضت بذلك آماله في مجد عصره وأرفعها . حضيض إلى جانب الذروة التي تمهدت له من مجد العصور . ورناء أكثر من شاعر من كبار معاصريه . أبلغهم « أبو القاسم المظفر » الذي قال فيه

« رأى الناس ثانی المتی

أی ثان یُرى لیکبر الزمان !

كان من نفسه الكبيرة في جدي

ش وفي كبرياء ذي سلطان

هو في شعره نبی ولكن

ظهرت معجزاته في المعاني

حجامة  
www.hajama.com



## المختار من شعر أبي الطيب المتنبي

في هذا القسم المختص لديوان الشاعر نتحرى في الاختيار تقديم شعر الشواهد الذي يفسر لنا أخبار حياته ، وبدل على مبلغ الأصالة في تفكيره الذي يستوحيه من مزاجه ومن ثقافته بدافع من طبعه ، وتلك هي الشواهد التي يصح أن نخرج منها بفلسفة الشاعر في مسائل الحكمة والخلق ، وذوق التعبير والبيان ، ويتطوى فيها كل شعر مطبوع له ، ولو كان من أغراض المديح والتخلص ، التي تحسب من عرض القول ونواهل النظم ، وهي لا تخلو في كل شاعر مطبوع من دلالة على سليقته وأصالة فكره وشعوره .

ولم يكن المتنبي منفرداً بين كبار شعراء العربية بثقافته الدينية أو باطلاعه على قصص الأنبياء وأخبار الدعوات والمذاهب المعتقدة أو غير المعتقدة ، فربما كان منهم من يعلم علمه بها أو يزيد عليه ، ولكنهم — جميعاً — لم يكن منهم واحد تسبق أسماء الأنبياء والدعاة إلى خاطره وهو ينظم قصائده ، كما سبقت هذه الأسماء إلى خاطر المتنبي في جميع أغراضه ، ولولم تكن لها صلة بالبحث في العقيدة أو الدين .

فهو يقول في قصيدة من شعر المديح :  
لو كان ذو القرنين أعمل رأيي  
لما رأى الظلمات صيرن شمساً  
أو كان صادف رأس عازر سيفه  
في يوم معركة لأعياء عيسى  
أو كان لج البحر مثل يمينه  
ما انشقت حتى جاز فيه موسى  
ويمدح أيضاً فيقول :  
وكأنما عيسى ابن مريم ذكره  
وكان عازره شخصه المقبور

ويقول في المديح أيضاً :  
فأجرك الإله على عليل  
بعثت إلى المسيح به طيباً  
ويمدح آخر فيقول :  
لو كان لفظك فيهم ما أنزل  
سفران والتوراة والإنجيل  
ويقول في الشكوى :  
ما مضى بأرض تحلة إلا  
كمقام المسيح بين اليهود  
أنا في أمّة تداركها الله  
« غريبك » صالح « في » ثمود  
ويقول واصفاً :  
ملاعب جنّة لو سار فيها  
« سليمان » لساير بترجمان  
ويقول راثياً :  
خرجوا به ، ولكل بالك خلقه  
صعقات موسى يوم ذلك الطور  
ويقول مادحاً :  
أني يكون ، أبا البرية ، آدم  
وأبوك ، والثقلان أنت ، محمد  
ويقول مستعطفاً :  
فلا تسمعني من الكاشحين  
ولا تبأن بعجل اليهود  
ويقول متغزلاً :  
برشقم من في قبلات  
هـ أحلى فيه من التوحيد

في هذا القسم المختص لديوان الشاعر نتحرى في الاختيار تقديم شعر الشواهد الذي يفسر لنا أخبار حياته ، وبدل على مبلغ الأصالة في تفكيره الذي يستوحيه من مزاجه ومن ثقافته بدافع من طبعه ، وتلك هي الشواهد التي يصح أن نخرج منها بفلسفة الشاعر في مسائل الحكمة والخلق ، وذوق التعبير والبيان ، ويتطوى فيها كل شعر مطبوع له ، ولو كان من أغراض المديح والتخلص ، التي تحسب من عرض القول ونواهل النظم ، وهي لا تخلو في كل شاعر مطبوع من دلالة على سليقته وأصالة فكره وشعوره .

ولم يكن المتنبي منفرداً بين كبار شعراء العربية بثقافته الدينية أو باطلاعه على قصص الأنبياء وأخبار الدعوات والمذاهب المعتقدة أو غير المعتقدة ، فربما كان منهم من يعلم علمه بها أو يزيد عليه ، ولكنهم — جميعاً — لم يكن منهم واحد تسبق أسماء الأنبياء والدعاة إلى خاطره وهو ينظم قصائده ، كما سبقت هذه الأسماء إلى خاطر المتنبي في جميع أغراضه ، ولولم تكن لها صلة بالبحث في العقيدة أو الدين .

فهو يقول في قصيدة من شعر المديح :  
لو كان ذو القرنين أعمل رأيي  
لما رأى الظلمات صيرن شمساً  
أو كان صادف رأس عازر سيفه  
في يوم معركة لأعياء عيسى  
أو كان لج البحر مثل يمينه  
ما انشقت حتى جاز فيه موسى  
ويمدح أيضاً فيقول :  
وكأنما عيسى ابن مريم ذكره  
وكان عازره شخصه المقبور

ويشير إلى نفسه حاتم . سليمان . الذي صاع  
وتفقدته صاحبه أربعين يوماً . ليقول إنه يزيد على  
نلك الأربعين . إذ يتفقد سكان الأطلال تفقد  
الشحيح .

ثبت لدى الأهلان إن لم أقف - ٢ -  
وقوف شحيح ضاع في الشرب خاتمة  
ويذكر دعوة « ماني المحوسي » إذ يقول معتزلاً  
وكم لظلال الليل عدى من يد  
نحس أن . الماتوية . نكذب  
وهو سهج . ذكر الميوات والدعوات يد على  
شغل دائم - ٣ - . وليس قصاره أن يدل على  
عرد العلم - ٤ - كما علم بها غيره من الشعراء  
وفي شعره ما يدل على إحاطة بمذاهب الفلسفة  
حي تنكر العقيدة على كل وجهة من وجهاتها في  
إحاطة . فقد جمعها بقوله هجياً « لكافور  
بمه حجة يؤذي القلوب - ٥ -  
من دينه الشك والتعظيم » والقدم  
إذ كان الفلاسفة المنكرون لا يخرجون عن  
مذهب من هذه المذاهب الثلاثة : وهي الشكوكية .  
والإخاد . والقول بقدوم العالم بغير حاجة إلى فاعل .  
وإن لم ينكروا وجود الإله كما ينكره الملحدون ...  
وإشارة المتنبئ إلى مصادر الفلسفة اليونانية إشارة  
فارسي متعمق يعرف من أين جاءت المذاهب التي  
كان المرددون لأقوال الفلاسفة على السماع ينسبونها  
تبعاً تارة إلى أرسطو وتارة أخرى إلى أفلاطون . -  
حقيقة الكثير مما نسب إلى « أفلاطون » و« أرسطو »  
به من عمل . الإسكندر الأفروديسي . تلميذ  
أفلوطين . وملخص كتاب « الأولوجيا » الذي  
عرف باسم الربوبية . واعتقد قراؤه بالعربية أنه من  
كتب الفلاسفة الأولين . وإلى الإسكندر هذا يشير  
المتنبئ حين قال يمدح ابن الصعيد

من مبلغ الأعراب أن بعدهم

حالت رسطاليس والاسكندرا

وسمعت ظنيموس دارس كتيبه

متملكاً . متبدلاً . منحضراً

وليس للحكمة اليونانية مصادر أوفى من مصادر  
هؤلاء الحكماء الثلاثة . وقد ظن بعض شراح الشاعر  
أنه عني بالإسكندر سميه ذا القرنين . وهو خطأ يدل  
على الفارق بين اطلاع الشاعر على موضوعاته  
الفلسفية . واطلاع الأكرمين من المتأدبين في زمانه .  
وإذا كان هذا محصوله من فلسفته الثقافية . فقد  
يستخرج القارئ من فلسفته المطبوعة مذهباً كاملاً  
من مذاهب الإيمان بالقوة كذهب « نيشه » في جملة  
قواعده . فهو دائم التفرقة بين أخلاق السادة وأخلاق  
العبيد في مواضع شتى من شعره . إذ يقول -

وما في سطوة الأرباب عيب

وما في ذلة العبدان عار

أو يقول :

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته

وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا

أو يقول مستنكراً التسوية بين الخليقتين :

تشابهت الهائم والعبيدي

علينا والموالي والصميم

أو يقول في هذا المعنى :

وشر ما قنصته راحتي قنص

شبه البزاة سواء فيه والرخم

ولما يطلب « الامتياز » ولو بين العين والعين .

كما قال :

هو الجيد حتى تفضل العين أختها

وحتى يصير اليوم لليوم سيئاً

ولمّا الحياة أبغض من الموت إذا تساوى فيها حفظ  
وحظ من هو دونه .

وما موتٌ بأبغض من حياة

أرى لهم معي فيها نصيب

ولمّا كان طلب القوة والتمام . لا طلب البقاء  
والسلامة . هو قانون الحياة المثلّي في عقيدة « أبي  
الطيب » قبل عقيدة « نيتشه » بعدة قرون :

ولم أر في عيوب الناس عيباً

كنقص القادّرين على التّمام

وقد ناقش مذهب « داروين » في حب البقاء بكل  
صحة يدين بها فيلسوفُ القوة وهو يأنف من السّاعة  
بمجرد البقاء : فليس معنى حب البقاء عند طالب المجد  
إلا أنه يبقى عزة مجده . ولو كلفه ذلك أن يقتحر  
موارد المملّكة :

أرى كلّنا يبغي الحياة لنفسه

حريصاً عليها مستهماً بها صبيّاً

وحبّ الجبانِ النفسَ أورثه التّقوى

وحبّ الشجاعِ النفسَ أوردّه الحربا

وذاك أن مذاق الموت أطيب من مذاق الفؤان  
عند طالب العزة والكرامة . وإن تساوى الأعداء  
والأذلاء في حب الحياة :

ومرأدُ النفوس أهونُ من أن

تعدّدى فيه وأن تنفّسى

غير أن النّفى يلاقي المآيا

كالحياتِ ولا يلاقي الموانا

أو كما قال :

فشرُّ الحساميّين الزّواميّين عيشة

يذبُّ الذي يختارها ويضام

و غاية الصدق في الإبانة عن الطبع . والتعبير عن  
الشعور بوحى السليقة أن يكون الشاعر محبطاً باللباب

من فلسفة القوة لإحاطة الفيلسوف العالم الذي يعالجها  
تفكيراً ، أو بحثاً ودراسة لأخلاق البطولة في حاضر  
زمانه : أو في صحائف التاريخ .

...

بل غاية الصدق للطبع الأصيل أننا قد نستخرج  
أصول « فلسفة القوة » من وصف هذا الشاعر لكل  
ظاهرة من ظواهر الحياة ، وكل ظاهرة من ظواهر  
الطبيعة . فضلاً عن وصف البطولة الإنسانية على  
مثالها الأعلى في أشخاص مدحويهِ . ولاسيما مدحويهِ  
ذلك البطل الحق منهم « سيف الدولة بن حمدان » .  
ففي بعض مدائحهِ له - بعد بنائه لثغر « الحدث »  
يقول :

بكلف « سيف الدولة » الجيشَ همه

وقد عجزت عنه الجيوش الحصارم

ويطلبُ عندَ الناس ما عند نفسه

وذلكَ مالا تدعيه الصّراغم

نفدنى أتمّ الطير عمراً صلاحه

نورُ الفلا أحداثها والقشاعيم<sup>(١)</sup>

وما صرّها خلقٌ بغيرِ مخالب

وقد خلقت أسبافه والقوام

هل الحدثُ الحمراء تعرفُ لونها

وتعرف أئى الساقيين الغنائم

سقننها النعامُ الفُرّ قبل نزوله

فلمّا دنا منها سقننها المجاهيم

بها ماعى . والقنا يقرعُ القنا

ومتوجّ النايأ حولها متلاطم

وكان بها مثلُ الجنون فأصبحت

ومن جثث القتلى عليها تَمائم<sup>(٢)</sup>

(١) القشاعيم جمع قشاعيم - امر تكبير .

(٢) تميمية - تعويذة تلقى على المرمى والحديد .



وكيف ترجى الرُّومُ والرُّوسُ هدمَهَا  
• وذَا الطعنُ أساسُ ما ودعائِمُ

•••

أتوكَ يجرّونَ الحديدَ كأنّما  
سَرّوا بجيادِ مالهِنَّ قوائِمُ

•••

خيسَ بشرقِ الأرضِ والغربِ زحفُهُ  
وفي أذنِ الجوزاءِ منه زَمَازِمُ  
تَجْمَعُ فِيهِ كُلُّ لِسَنٍ وَأَمَةٍ  
فَايْتَقَهُمُ الحُدَاثُ إِلَّا التَّراجِمُ

•••

وقفتَ وما في الموتِ شكٌ لواقفِ  
كأنّكَ في جفنِ الرَّدَى وهو نائمُ  
تمرُّ بكَ الأبطالُ كلّهمُ هزيمةً  
ووجهُكَ وضاحٌ وثمرُكُ باسمِ  
تجاوزتَ مقدارَ الشّجاعةِ والنّهي  
إلى قولِ قومٍ أنتَ بالغيبِ عالمُ

•••

وبمثل هذه الروعة يقع في النفس وصفه للأسد  
من قصيدة يمدح بها فارساً آخر، يذكر ببطولة لا تفل  
عن بطولة « سيف الدولة » وهو « بدر بن عمار »  
الذي كان يلقي الأسود بسوطه ، ويهيجها عن  
فرائسها وهي أشد ما تكون ضراوة وبأساً ! قال  
« مخاطب ابن عمار » :

أمعقّرَ اللَّيْثَ الهزبرُ بسوطِهِ  
لِسَنٍ أَدْحَرَتِ الصَّارِمُ المصقُولَا  
وَقَعَتِ عَلَى الْأُرْدُنِّ مِنْهُ بَلِيَّةٌ

تُضَدَّتْ بِهَا هَامُ الرِّقَاقِ ثُلُولَا  
وَرَدَّ إِذَا وَرَدَ الْبَحِيرَةُ شَارِبَا  
وَرَدَ الْفَرَاتُ زُهْرُهُ وَالنَّبِيلَا

منخضبٌ بدمِ الفوارِسِ لايسُ  
في غِيْلِهِ مِنْ لَيْدَتَيْهِ غِيْلَا  
ما قوبلتَ عيناهُ إِلَّا ظَنَنَّا

تحت الدُّجَى نَارَ الفَرِيقِ حُلُولَا  
في وَحْدَةِ الرُّهْبَانِ إِلَّا أَنَّهُ  
لا يعرفُ التحريمَ والتَّحليلَا

بطأُ الثَّرَى مَرَقاً مِنْ تَيْبِهِ  
فكأنه آسٍ يَجْسُ عَكِيلَا  
وبرُدُّ عَصْرَتِهِ إِلَى يافوخيهِ  
حَتَّى تَصِيرَ لِرَأْسِهِ لِكِيلَا

•••

قَصَرَتْ خَافَتُهُ الخَطَى فَكأنما  
ركبَ الكَيِّ جَوَادَهُ مَشْكُولَا  
ألقى فريستَهُ وَبَرَبَرَتْ دُونَهَا  
وَقَرَّبَتْ قُرْباً خَالَهُ تَطْفِيلَا  
فَتَشَابَهَ الثُّلُثَانِ فِي إِقْدَامِهِ  
وَتَحَالَفَا فِي بَدَلِكِ المَاكُولَا

•••

ما زالَ يَجْمَعُ نَفْسَهُ فِي زَوْرِهِ  
حَتَّى حَسِبَتِ العُرُضُ مِنْهُ الطُّولَا  
وَيَدُقُّ بِالصَّيْرِ الحِجَارَ كأنَّهُ

يَبْغِي إِلَى مَا فِي الحَضِيصِ سَبِيلَا  
وَكأنَّهُ غَرَّتَهُ عَيْنٌ فَادَتْني  
لَا يَبْصُرُ الخَطْبُ الْجَلِيلَ جَلِيلَا

أَنْفُ الْكَرِيمِ مِنَ الدَّيْنَةِ تَارِكُ  
فِي عَيْنِهِ العَدَدَ الْكَثِيرَ قَلِيلَا  
وَالْعَارُ مَضَاضٌ وَلَيْسَ بِخَائِفِ  
مَنْ حَتَفَهُ مِنْ خَافٍ مِمَّا قَبِيلَا

سَبَقَ الثَّقَاءُ كُهُ بُولَةُ هَاجِمٍ  
 لو لم تُصَادَمْ لِحَازِكِ مِيلًا  
 خَذَلَتْهُ قُوَّتُهُ وَقَدْ كَافَحَتْهُ  
 فَاسْتَنْصَرَ التَّسْلِيمَ وَالتَّجْدِيلًا  
 قَبَضَتْ مَبِيتُهُ بِيَدِهِ وَعُنْفَهُ  
 فَكَانَتْ صَادِقَتُهُ مَقْلُولًا

وكهذا الوصف في صدق الشعور بالقوة الخيرة  
 حيث كانت ، قوله في وصف فرس خرج به  
 للصيد :

ويومٍ كَلِيلُ الْعَاشِقِينَ كَمَنْتُهُ  
 أَرَأَيْتَ فِيهِ الشَّمْسُ أَيَّانَ تَغْرُبُ  
 وَعَيْنِي إِلَى أَذُنِي أَغْرَ كَانَهُ  
 مِنْ اللَّيْلِ بَاقٍ بَيْنَ عَيْنِهِ كَوَكْبُ  
 لَهُ فَضْلَةٌ عَنْ جَمِيمِهِ فِي لَهَايِهِ  
 نَجْمِي عَلَى صَدْرٍ رَحِيبٍ وَتَذْهَبُ  
 شَقَقَتْهُ الظُّلُمَاءُ أَذْنِي عَيْنَانِهِ  
 فَيَطْفَأُنِي وَأَرْخِيهِ مَرَارًا فَيَلْعَبُ  
 وَأَصْرَعُ أَيْ الْوَحْشِ قَمَيْتُهُ بِهِ  
 وَأَنْزِلُ عَنْهُ مِثْلَهُ حِينَ أَرْكَبُ  
 وَمَا الْخَيْلُ إِلَّا كَالصَّدِيقِ قَلِيلُهُ  
 وَإِنْ كَثُرَتْ فِي عَيْنٍ مِنْ لَا يُجْرَبُ

والبحيرة ماء وهواء حين تلقى عليها النظر بين  
 ظواهر الطبيعة ، ولكنها ميدان تصطرح فيه القوى  
 حين ينظر إليها « أبو الطيب » كما نظر إلى « بحيرة  
 طَبْرَةَ » :

لَوْلَاكَ لَمْ أَتُرِكَ الْبُحَيْرَةَ وَالْأ  
 غُورُ دَفْءٌ وَمَاؤُهَا شَمٌ (١)

وَالْمَوْجُ مِثْلُ الْفُحُولِ مَزِيدُهُ  
 تَهْدِرُ فِيهَا وَمَا يَهَيَّا قَطْمٌ (٢)  
 وَالطَّيْرُ فَوْقَ الْحَبَابِ تَحْسِبُهَا  
 فَرَسَانٌ بَلَقَى تَحُونُهَا لِلْجَمِ  
 كَانَتْهَا وَالرَّيَاحُ تَضْرِبُهَا  
 جَدِيشًا وَعَنَى هَاوِمٌ وَمَنْهَزِمٌ

تَغْتَبِ الطَّيْرُ فِي جَوَانِبِهَا  
 وَجَادَتِ الرُّوْضَ حَوْلَهَا الدِّيمُ  
 فَهِيَ كَمَاوِيَةٍ مُطَوَّقَةٌ  
 جَرَدَ عَنْهَا غِشَاؤُهَا الْأَدَمُ

وإذا اتسعت فلسفة القوة لشئ من فلسفة اللذة إلى  
 جانبها سمعت لها من « المتنبى » نعمة نادرة تستغريها  
 في مثل قوله :

أَنْعَمُ وَلَذَّ فَلِلْأَمُورِ أَوَّاعِرُ  
 أَبْدَأُ إِذَا كَانَتْ لَهْنٌ أَوَّالُ  
 مَا دُمْتَ مِنْ أَرْبِ الْحَسَنِ فَلَنْبَا  
 رَوْقُ الشَّبَابِ عَلَيْكَ ظِلٌّ زَائِلُ  
 وَلَا تَكَادُ تَسْتَغْرِهَا حَتَّى تَسْمَعَ فِي الْقَصِيدَةِ نَفْسَهَا  
 نِعْمَةً لِلْحُبِّ كَأَنَّهَا قَمْعَةُ السَّلَاحِ ، إِذْ يَقُولُ فِي وَصْفِ  
 الْحَسَنِ :

الرَّامِيَاتُ لِنَسَا وَهْنٌ . نَوَافِرُ  
 وَالْحَاتَاتُ لَنَا وَهْنٌ غَوَافِلُ  
 مِنْ طَاعِنِي شُعْرُ الرِّجَالِ جَادِرُ  
 وَمِنْ الرَّمَاكِ دَمَالِجٌ وَخَلَاخِيلُ  
 وَلِذَا أَسْمُ أَعْطِيَةِ الْعَيْنِ جَمُونُهَا  
 مِنْ أَنَّهَا صَمَلُ السُّيُوفِ عَوَامِلُ

(٢) القطم : الشهوة  
 (٣) جمع نقرة ، وهي نقرة البحر بين الترفوتين

(١) شم : إلى بارد .

لقد أباحك غشاً في معاملته  
من كنت منه بغير الصديق تنفع

...

إنما لقي زمن ترك القبح به  
من أكثر الناس إحسان وإجمال  
لولا المشقة ساد الناس كلهم

الوجود يفتقر والإقدام قتال  
ذكر الفتي عمره الثاني وحاجته  
ما قاته وفضول العيش أشغال

...

لولا العقول لكان أدنى ضيغم  
أدنى إلى شرف من الإنسان

...

إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه  
وصدق ما يعتاده من توهم

وعادى محبه بقول عدائه  
وأصبح في ليل من الشك مظلم

لمن تطلب الدنيا إذا لم ترد بها  
سرور محب أو إساءة مجرم؟

...

تريدن إدراك المعالي رخيصة  
ولا بدّ دون الشهد من إبر التحل

...

وإذا كانت النفوس كباراً  
تعيت في مرادها الأجسام

...

وما ينفع الأسد الحياء من الطوى  
ولا تفتى حتى تكون ضوريا

...

وعلى شرط الإباء والألفة تكون الحسان من أرب  
الفتى ، لأن الفتى - وروق الشباب يظله - هو أيضاً  
من أرب الحسان ، وعلى شرط الإباء والألفة كذلك  
تكون للمليحة ساعها ثم يفرقان :

وليل خود متى ساعة ثم يبدنا  
فلاة إلى غير اللقاء تجاب  
ولا يكون منزل اللذات أبداً غير منزل الكرامة  
والتبجيل :

وما منزل اللذات عندي بمنزل  
إذا لم أبجل عنده وأكرم

...

وندر من الشعراء من يحتفظ بطابعه في مفرداته  
ومفرداته كما يحتفظ بها في مطولاته أو جملة الأبيات  
من مقطوعاته ، وأبو الطيب من أوائل هؤلاء النواد  
الذين يعرفون بالبيت الواحد من أشعارهم ، بل بالسطرة  
المنفردة من البيت ، لأنه قد عرف بأبياته التي سارت  
مسير الأمثال بين جمهرة من رواة الشعر لم تعرفه بغير  
تلك الأبيات ، ويقع النظر على أمثاله هذه حيناً تقلبت  
أمامه صفحات الديوان بغير إطالة ولا إنعام في البحث  
والاختيار ، وهذه طائفة متفرقة منها تدل عليها ولا تحصى ،  
وتلتبعها نحن بين صفحات الديوان على هذا المنوال :

على قدر أهل العزم تأتي العزائم  
وتأتي على قدر الكرام المكارم  
وتعظم في عين الصغير صغارها  
وتصغر في عين العظيم العظام

...

ومن طلب الفتح الجليل فلأما  
مفاتيحه البيض الخفاف الصوارم

...

ومن يجمل الضرغام بازاً لصيده  
نصيده الضرغام فيما نصيده

...

ما كُلُّ ما يَتَمَنَّى المرءُ يدرِكُهُ  
تَجْرَى الرِّيحُ بما لا تَشْتَهِي السُّفُنُ

\*\*\*

أَعَزُّ مَكَانٍ فِي الدُّنْيَا ظَهَرَ سَابِغُ  
وَحَيْرُ جَلِيسٍ فِي الزَّمَانِ كِتَابُ

\*\*\*

وَأَظْلَمُ أَهْلِ الْأَرْضِ مَنْ بَاتَ حَاسِدًا  
لِمَنْ بَاتَ فِي نَعْمَائِهِ يَتَقَلَّبُ

\*\*\*

وَحَيْدٌ مِنَ الْإِخْوَانِ فِي كُلِّ بَلَدَةٍ  
إِذَا عَظُمَ الْمَطْلُوبُ قَتَلَ الْمُسَاعِدُ

\*\*\*

وَمِنْ نَكِدِ الدُّنْيَا عَلَى الْخُرِّ أَنْ يَرَى  
عَدُوًّا لَهُ مَا مِنْ صِدَاقِهِ بَدُ

\*\*\*

فَلَا مَجْدٌ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ قَلَّ مَالُهُ  
وَلَا مَالٌ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ قَلَّ مَجْدُهُ

\*\*\*

إِنَّمَا تَنْجَحُ الْمَقَالَةُ فِي الْمَرَّةِ  
إِذَا صَادَقَتْ هَوَى فِي الْقَوَادِ

\*\*\*

إِنَّ السَّلَاحَ جَمِيعُ النَّاسِ تَحْمِلُهُ  
وَلَيْسَ كُلُّ ذَوَاتِ الْمِخْلَبِ السَّبْعُ

\*\*\*

وَمَا الْحُسْنُ فِي وَجْهِ الْفَتَى شَرَفًا لَهُ  
إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي فِعْلِهِ وَالْخَلَائِقِ

\*\*\*

إِلْفُ هَذَا الْهَوَاءِ أَوْقَعَ فِي الْأَنْزِ  
فُسْرُ أَنْ الْحِيَامَ مَرُّ الْمَذَاقِ

وَالْأَمَى قَبْلَ فُرْقَةِ الرُّوحِ عَجَزُ  
وَالْأَمَى لَا يَكُونُ بَعْدَ الْفِرَاقِ

\*\*\*

وَلَيْسَ يَصْبَحُ فِي الْأَذْهَانِ شَيْءٌ  
إِذَا احْتَاجَ النَّهَارُ إِلَى دَلِيلِ

\*\*\*

آلَةُ الْعَيْشِ صَحَّةُ وَشِبَابُ  
فَإِذَا وَلَبَّا عَنْ الْمَرَمِ وَلَيَّ

\*\*\*

وَإِذَا الشَّيْخُ قَالَ أَفْ قَمَامَ  
لِ حَيَاةٍ وَإِنَّمَا الضَّعْفُ مَلَأَ

\*\*\*

إِنَّمَا أَنْفُسُ الْأَنْبِيَاءِ سَبَاعُ  
يَتَفَارَسْنَ جَهْرَةً وَاعْتِمَالًا  
مَنْ أَطَاقَ التَّمَسَّ شَيْءٌ غِلَابًا  
وَاعْتِصَابًا لَمْ يَلْتَمِسْهُ سُؤَالًا

\*\*\*

وَالظُّلْمُ مِنْ شَيْمِ النُّفُوسِ فَإِنْ نَجَدَ  
ذَا عَفَا فَلَعَلَّهُ لَا يَظْلِمُ

\*\*\*

وَمَا انْتِفَاعُ أَخِي الدُّنْيَا بِنَظِيرِهِ  
إِذَا اسْتَوَتْ عِنْدَهُ الْأَنْوَارُ وَالظُّلُمُ

\*\*\*

شَرُّ الْبِلَادِ بِلَادُ لَا صَدِيقِ بِهَا  
وَشَرُّ مَا يَكْسِبُ الْإِنْسَانُ مَا يَصِمُ

\*\*\*

مَنْ الْحِلْمُ أَنْ تَسْتَعْمِلَ الْجَهْلَ دَوْتَهُ  
إِذَا اتَّسَعَتْ فِي الْحِلْمِ طُرُقُ الْمَظَالِمِ

\*\*\*

وَمَنْ عَرَفَ الْأَيَّامَ مَعْرِفِي بِهَا  
وَبِالنَّاسِ رَوَى وَمُنَحَّهِ غَيْرَ رَاحِمِ

فليسَ بِمَرْحُومٍ إِذَا ظَفِرُوا بِهِ  
وَلَا فِي الرَّدَى الْجَارَى عَلَيْهِمْ بِأَسْمٍ

ذُو الْعَقْلِ يَشْقَى فِي الذَّمِّ بِعَقْلِهِ  
وَأَخُو الْجَهَالَةِ فِي الشَّقَاوَةِ يَنْعَمُ

كَلِمَا أَتَيْتَ الزَّمَانُ قَسَاةً  
رَكِبَ الْمَرْءُ فِي الْقَنَاءِ سِينَانَا

وَلَوْ أَنَّ الْحَيَاةَ تَبَقَّى لِحَيٍّ  
لَعَدَدْنَا أَضْلَلْنَا الشَّجَاهَانَا  
وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمَوْتِ بَدُءُ  
فَمِنَ الْعِزِّ أَنْ تَمُوتَ جِيَانَا

كُلُّ مَا لَمْ يَكُنْ مِنَ الصَّعْبِ فِي الْأَنْدِ  
فُسْ سَهْلٌ فِيهَا إِذَا هُوَ كَانَا

إِذَا غَامَرْتَ فِي شَرَفٍ مَرُومٍ  
فَلَا تَقْتَنِعْ بِمَا دُونَ الشُّجُومِ  
فَطَعْمُ الْمَوْتِ فِي أَمْرِ حَقِيرٍ  
كَطَعْمِ الْمَوْتِ فِي أَمْرِ عَظِيمٍ  
يَرَى الْجَبَّاتُ أَنْ الْعَجَزَ عَقْلُ  
وَتِلْكَ خَدِيعَةُ الطَّبِيعِ اللَّثِيمِ

وَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا  
وَأَفْقَهُ مِنَ الْقَهْمِ السَّقِيمِ  
وَلَكِنْ تَأْخُذُ الْأَسْمَاعُ مِنْهُ  
عَلَى قَدْرِ الْقَرَائِحِ وَالْفُهْمِ

مَنْ كَانَ قَوَى عَلَى الشَّمْسِ مَوْضِعُهُ  
فَلَيْسَ بِرَفْعُهُ شَيْءٌ وَلَا يَضَعُ

فَقَدْ يُظَنُّ شُجَاعًا مَنْ بِهِ خَرَقٌ  
وَقَدْ يُظَنُّ جَبَانًا مَنْ بِهِ رَمْعٌ

وَمَا الْخَوْفُ إِلَّا مَا تُخَوِّقُهُ الْقَتَى  
وَمَا الْأَمْنُ إِلَّا مَا رَأَاهُ الْقَتَى أَمِنَا

لَيْسَتْ صِبَابَةٌ مُشْتَقَّةٌ عَلَى أَمَلٍ  
مِنَ الْقَنَاءِ كَمُشْتَقٍّ بَلَا أَمَلٍ

وَلَكِنْ إِذَا لَمْ يَحْمِلِ الْقَلْبُ كِفَةً  
عَلَى حَالَةٍ لَمْ يَحْمِلِ الْكَفَّ سَاعِدُهُ

وَكُلُّ يَرَى طُرُقَ الشَّجَاعَةِ وَالنَّدَى  
وَلَكِنْ طَبِيعَ الْمَرءِ لِلْمَرءِ قَائِدُهُ

فَإِنَّ قَلِيلَ الْحُبِّ بِالْعَقْلِ صَالِحٌ  
وَإِنَّ كَثِيرَ الْحُبِّ بِالْجَهْلِ فَاسِدٌ

وَمَنْ سَرَّ أَهْلَ الْأَرْضِ يَمْكِي أُمِّي  
بِكَيِّ بَعْثُونِ سَرَّهَا وَقُلُوبِ

قُرْبٌ كَثِيرٌ لَيْسَ تَنْدَى جَفُونُهُ  
وَرُبُّ نَدَى الْجَفْنِ غَيْرُ كَثِيرٍ

وَمَا كُلُّ ذِي لَبٍّ بِمَوْتِكَ نَصَحَةٌ  
وَمَا كُلُّ مَوْتٍ نَصَحَةٌ بِلَيْبِ

وفي نعي من بحسب الشمس نورها  
ويطمع أن يأتي لها بضرب

ومن صحب الدنيا طويلاً فقلبت  
على عينه حتى يرى صدقها كذباً

ولست أبالي بعد إدراكي العلا  
أكان ثرائاً ما تناولت أم كسباً

إذا رأيت نوب الليث بارزة  
فلا تظن أن الليث يتسم

الهجر أقتل لي ممأ أراقبه  
أنا الغريق فاحترق من البلل

قد ذقت شدة أبي أمي ولذتها  
فما حصلت على صاب ولا عسل  
خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به  
في طلعة الشمس ما ينك عن زحل

لا تعدل المشتاق في أشواقه  
حتى يكون حشاك في أحشائه

إن القتل مضر جاً بدموعه  
مثل القتل مضر جاً بدمائه

ولا نظم من من حاسد في مودة  
وإن كنت تبديها له وتقبل

يهون علينا أن تصاب جومنا  
وتسلم أعراض لنا وعقول

وما كل من قال قولاً وقى  
ولا كل من سم حسناً أتى

والأمر لله رب مجتهد  
ما خاب إلا لأنه جاهل

فإن تكن تغلب الغلباء (١) عدصراً  
فإن في الحمر معنى ليس في العيب

أفدى طيأ فلاة ما عرقن بها  
متصع الكلام ولا صبع الحواجب

ولا برزن من الحمام مائلة  
أعجازهن صقيلات العراق

ومن هوى كل من ليست مموهة  
ترك لون مشبي غير مختصوب

ومن هوى الصدق في قول وعادة  
رغبت عن شعر في الرأس مكذوب

ليست الحوادث باعنتي الذي أخذت  
من علمي الذي أعطت وتجري

فما الحداثة من حليم بمانعة  
قد يوجد الحام في الشبان والشيب

(١) تغلب الغلباء على « تغلب » قيلة صيف السولة .

طلاب الشواهد أمثلة أوفق لموضعها ، وأصدق في دلائلها على تجارب الحياة من هذا الفيض الزاخر في ديوان « أبي الطيب » على صفه ، بالقياس إلى منظوم « شكبير » ومتنوره ، وتساوى شواهد الشاعرين في خصلة واحدة ، ينتفع بها نقاد الأدب الذين يخلطون بين شعر الحكمة وشعر التفكير المجرّد من البواعث النفسية ، فإن كلمة الحكمة تخدع هؤلاء فيحسبونها ضرباً من حكمة التعقل المحض الذي يشبه معادلات الرياضيات وحقائق الحساب ، وهي في الواقع تحتوي من بواعث النفس وشواغل العاطفة ألواناً لا يحتويها شعر الغزل ولا شعر الحاسة ، لأنها خلاصة تجارب الحياة بما وسعت من أمل ويأس ، ومن فرح وحزن ، ومن فلاح وخيبة ، ومن حب وبغضاء ، ومن خلاف ووافق على توازع الحس ومذاهب الآراء ، لا يدركها الشاعر لأنه تأمل فيها بينه وبين أوراقه ومطالعاته ، ولكنه يدركها لأنه خاض غمار دنياه ، وتمرس بآفاتنا ، وابتلى بما يقيم به ويقعده من أهوالها وشدائدها ، وليس رضا السامع عنها لأنها فكرة صحت حسبها كما تصح جداول الحساب عنده ، وإنما يرضى عنها رضا الارتياح لما وافق شعوره ، ولما فسر له من غوامضه وبسط له من مغلفاته وأسراره .

وهذه هي مزية الطبع الصادق والحكمة « الحيوية » التي امتاز بها « أبو الطيب » فجعلته بحق شاعر العربية . ولسان عبقريتها وترجمان بلاغتها . وهي مزية تتممها السؤال عن مكان الفن في لفظه ومعناه : بعد العلم بمكان « الطبع » من تعبيره ، ولا يد من هذا السؤال في التعريف بشاعر مشهور بلغ بالشهرة غاية مداها في القرن الرابع للهجرة بعد أيام « ابن المعتز » و« مسلم بن الوليد » و« أبي تمام » وهو من قراء شعره وجامعي ديوانه كما قيل ، فقد يكون هوى الفن المصنوع امتحاناً قوياً لذلك الطبع القوي ، وبياناً لما تستطيعه فتنة الحلية .

البراقة من غواية المعدن الأصيل . إذا تجاوزته القوتان في وقت واحد .

و« المتنبي » لم يعرض عن المحسنات البديعية . ولكنه أخذ منها بالقسط الذي يأتي إليه طواعية . لخدمة طبعه لا لتسخيره واستخدامه . وأكثر ما كانت محسناته من قبيل التشريع والمقابلة والتعريف والتقسيم . وهي من وسائل تحليلية المعنى بالتوضيح والتبيين وقلما تذهب به مذهب التزويق والتنميق ، ومن أمثلتها وهي غير قليلة في شعره .

قوله :

فيا شوق ما أبقي - ويال من التوى  
ويا دمع ما أجرى - ويقلب ما أضى

أو قوله :

أزورهم وسواد الليل يشفع لي  
وأنتهي وياض الصبح يغري في

أو قوله :

تملكها الآتي تملكك سالب  
وفارقتها الماضي فراق سلب

أو قوله :

بفرع بعيد الليل والصبح نور  
ووجه بعيد الصبح والليل مظلم

أو قوله :

نعج محتاجيرة ، دُعج نواظرة  
حمر غفائرة ، سود غدايرة

أو قوله :

شراكها كورها - ومشتقها  
زمامها - والشموع مقودها

أو قوله :

بصارمي مرقد - بمشخبرتي  
مجتري ، بالظلام مشتملي

وَأَسْتَفَيْكَتُ قَمَرَ السَّمَاءِ بِوَجْهِهَا  
فَأَرَاتِنِي الْقَمَرَيْنِ فِي وَقْتٍ مَعَا  
أَوْ كَمَا قَالَ :

سَمَرَتْ وَبَرَقَتْهَا الْفِرَاقُ بِصُفْرَةٍ  
سَمَرَتْ مَحَاجِرُهَا، وَلَمْ تَكْ بُرْقُعًا  
فَكَأَنَّهَا - وَالِدَمْعُ يَقْطُرُ فَوْقَهَا -  
ذَهَبٌ بِسِمْطَى لَوْلُو قَدْ رُصْعًا

فلذا أضيفت هذه الحلية الفنية إلى المعدن الأصيل  
فهى فى النهاية جلاء ، لما عنده من الحسن المطبوع .  
وليست من قبيل الطلاء يمسح باليدى ، أو التمويه  
لا يجوز إلا بإغضاء من العينين .

ومن محسناته ما يعد من قبيل الإدلال بالقدرة  
اللغوية كقوله الذى أراد أن يجمع فيه أكثر ما يجمع  
من الأفعال فى بيت واحد :

عِشْ ، أَبْقِ ، أَسْمُ ، سُدْ ، قُدْ ، جُدْ  
مُرْ ، أَنَّهُ ، أَسْرِ ، فَهْ تَسْلُ  
عِظْ ، أَرْمِ صِيبْ ، أَحْمِ ، أَغْزُ ، أَسْبُ  
رُعْ ، زَعْ ، دَلْ ، لْ ، أَثْنِ ، نُلْ  
وهذا دُعَاءٌ لَوْ سَكَتُ كُفَيْتُهُ  
لَأَنْتَى سَأَلْتُ اللَّهَ فَيْكَ وَقَدْ فَعَلْ

وقد بغرم أحياناً بتشبهات كتشبهات ابن المعتز  
التي يكثر فيها من ذكر الجواهر والكواكب كما قال  
متغزلاً :

الحلقات  
Arabic





## الأبطال لتوماس كارلايل

بقلم  
الأستاذ على أدهم

ويحتفظ بتلك الثقة ، وقد ظل قرابة ربع قرن وهو يشغل مكانة مرموقة بين معاصريه .

وكان رجال المدارس الفكرية المختلفة والأحزاب المتباينة يستمعون إليه في احترام وحاسة ، أو في شك ومخالفة ، ولكن بإصغاء واهتمام .

وكان ما عفته « كارلايل » ويحمل عليه تظل آراؤه فيه تنتقل من فم إلى فم ، وتتردد في الأندية المختلفة ، فيقره بعض الناس على آرائه ، ويتلقاها بعضهم بالرفض والاستنكار ، أو بالسخرية والضحك ، ولكن الاتجاهات التي كان يوافق عليها ، ويشيد بها كان يكفي ذلك ليكون دليلاً على صحتها ، وباعثاً على تأييدها .

وكان جميع الناس يعلمون أنه وصل إلى تكوين معتقداته واعتناق أفكاره ، بعد أن خاض لجح التجربة الشخصية ، وبدل جهوداً فكرية ، وأنه علم نفسه قبل أن يتطلع إلى تعليم غيره ، وأنه مهما كان التقدير الذي تلقاه آراؤه ، وتظفر به رسالته ، فإن تراهته وإخلاصه وصراحته فوق متناول الشكوك ، كما أن له من مؤلفاته العظيمة ما يدغم مكانته ويبعد صوته وشهرته .

« توماس كارلايل » ( ١٧٩٥ - ١٨٨١ ) أحد الكتاب المبرزين في تاريخ الأدب العالمي ، وقد حفل الأدب البريطاني في القرن التاسع عشر بطائفة من كبار الكتاب والنقاد والشعراء والمؤرخين ، ولكن « كارلايل » كان مع ذلك أجملهم شأنًا وأبعدهم شهرة وأساهم مكانة . وقد كان « كارلايل » فذاً في أسلوبه وطريقة تفكيره ، وفي أخلاقه وسمات شخصيته ، غريباً في أطواره وحالاته ، ولم تكن هذه الغرابة من النوع المصطنع ، ليسترعى النظر ويحتلب الشهرة ، وإنما كان سببها فرط أصالته ، وطرافة شخصيته ، ولم يكن « كارلايل » كاتباً كبيراً فحسب ، وإنما كان كذلك رجلاً عظيماً ، عظيماً في شخصيته الواضحة المعالم ، الخالصة الجوهر . وفي إخلاصه وصراحته ، وفي جلده العجيب على البحث والتحرى والتحقيق ، ومثابرته الدائمة على التأليف والتفكير ، دون أن يعبأ بالشهرة أو بالمال ، وقد ظل طوال حياته يصعد برأيه ، ويلبس بحكمته ، دون أن يبالي أوقعت في النفوس موقع القبول والاستحسان ، أم موقع الضيق والاستهجان ؟ ولم يكن إعجاب الجمهور به أو تقديره لأدبه وشخصيته ليحملة على أن يقول غير ما يعتقد ، ليستبقى هذا الإعجاب ،

وقد أخذت على « كارلايل » عيوب في أسلوبه وتشكيره ، وأحصيت عليه ذنوب في سلوكه الشخصي وبعض مواقفه السياسية والاجتماعية . وبعض هذه العيوب والذنوب حقيقي . لا يستطيع المازة فيها أشد الناس تحمسا له وأقواهم إعجابا به . ولكن « كارلايل » ورغم ذلك كله كاتب يلمس القلب ويثير الخيال ويهز النفس ويوحى السمو ، ويحثنا على العمل بخير الإنسانية ويزيدنا كرامة للملق والرياء والتفاق ، وعلاوة على ما في أدبه من النضج الفنى والتفوق الأدبى ، فإنه كما قال عنه أستاذه العظيم « جيتى » : « قوة أخلاقية » . ولم يكن « كارلايل » يؤمن بالمساواة ، لأنه كان كلفا بالعلامة والبطولة ، ميلا إلى التفوق والامتياز ، والناس في نظره غير متساوين ، لأن بعضهم له مواهب عظيمة وقدرات متميزة ، وبعضهم مجردون من المواهب عارون من الفضائل ، وكيف يستوى النابعة العبرى والقدم الغنى ؟ وقد آثم في أواخر أيامه وشيخوته بالرجعية وعبادة القوة والتعكر للديمقراطية ولكن الديمقراطية التي كرمها « كارلايل » كانت الديمقراطية الزائفة التي تعبت بالقيم وتنحى الممتازين لتوسع المجال للأدعياء والدجالين . أما ميله إلى القوة فلأنه كان يرى اقترانها بالحق ولأن الضعف في رأيه كان يستتبع الكثير من العيوب والتناقض ، وربما يكون « كارلايل » قد اشتط في تعامله على الديمقراطية وشيعة للقوة ، ولكن باعت هذا مع ذلك لم يكن غلظة في نفسه وقسوة في طباعه فقد كان « كارلايل » رجلا كبير القلب قوى العطف شديد الرحمة ، ولكنه محب للسمو والتحليق ، معجب بالعلامة والبطولة والعبرية ، ولكن في إياه وشيم ، فلم يبتذل كرامته في طلب القوة والنفوذ ، وأبى أن يندمج في زمرة السائرين في ركاب الأقوياء .

وقد أثر « كارلايل » في معاصريه بأدبه وخلقه ، قال عنه الأستاذ « سيمونز » في كتابه القيم عن حياة « كارلايل » وأفكاره « كان أسلوبه عميق الأثر في

تغير صورة الأدب في القرن التاسع عشر ، وكما قضى « وردزورث » و« كولردج » على الأسلوب الكلاسيكى في قرص الشعر فكذلك قضى « كارلايل » على الأسلوب الكلاسيكى في النثر . وقد يسر للمؤرخين سبيل الحرية الجديدة والمرونة وأوحى إلى الروائيين أنهم يستطيعون أن يتناولوا المادة المعقدة الجادة بقوة الاستنارة المضيئة التي تسمو بها ، وقد ألقى ظله بوجه خاص على « ديكنز » و« ميرديث » و« براوننج » و« راسكن » . ولا يكاد يوجد كاتب واحد من كتاب النثر في النصف الثانى من القرن التاسع عشر لم يتأثر بأسلوب « كارلايل » وقال عنه الكاتب المؤرخ الأمريكى « روسكو ثاير » « الانتقال إلى « كارلايل » بعد قراءة معظم المؤرخين يشبه الخروج من متحف موميات إلى جاعة من الأحياء يتنفسون » وقد أعقب التقدير العظيم الذى أصابه في حياته حملة شديدة عليه بعد مماته ، وربما كان ذلك في طبائع الأشياء . على أن قلب الموازين الانتقادية وتغير الأذواق والأهواء وتبدل الأساليب الأدبية لم يستطع أن يسلب حكم شلى مكانته أو يجرده من عبقريته ، فكانته بين الكتاب والمؤرخين لا تزال في القمة . وذكره لا تزال ناضرة في النفوس ، وليس أدل على ذلك من الكتب المتتابعة والفصول المتوالية التي ما تنفك تتناول نواحي أدبه وإنجازة الغزير ، وجوانب شخصيته المتعددة .

وحياة « كارلايل » مثل حياة أكثر الكتاب والمؤلفين لم تتخللها أحداث خارجية عظيمة ، فهي تكاد تكون مقصورة على مغامراته الفكرية والمؤلفات التي استأثرت بمجده واستغرقت وقته ، وحياته الزوجية وعلاقاته بأصدقائه القليلين المختارين مثل « أرفنج » و« ستوارت مل » و« براوننج » وغيرهم من الكتاب والمفكرين .

وقد ولد « كارلايل » في « إكليفيكان » إحدى قرى مقاطعة « دمفريز شاير » في إقليم « اناندال » يوم

٤ من ديسمبر سنة ١٧٩٥ أى قبل أن يبدأ « نابليون بوناپرت » غزواته بأربعة أشهر وقبل أن يموت شاعر « أسكتلندة » العظيم « روبرت بيرنز » بسبعة أشهر . وكان أبوه « جيمس كارلايل » يحترف البناء ، وأصبح بعد ذلك مزارعاً . وكان رجلاً قوى البنية ، حى الأنف ، شديد التدين ، قوى التعلق بمذهب « كالفن » . وكان من سلالة قوم عرفوا بصلافة الأخلاق وحدة اللسان . وبأنهم محاربون رهيون لا تليق قناتهم لغامز . ونحذثنا ابنه « توماس » عنه بأنه على خشونة مظهره كان طيب القلب سمح النفس . ويشبه لنا بالبر السلسلة العذبة حولها الصخور الصم . وكانت « مارغريت إيتلين » زوجته الثانية ووالدة « توماس كارلايل » امرأة ورعة تقية دثة الأخلاق شديدة الاهتمام بتوفير أسباب الراحة لنجلها « توماس » وكانت تفرص على أن يصير حيناً يكبر قسيساً من أتباع الكنيسة المشيخية ، وبرغم أنه لم يحقق رغبته فقد ظلت العلاقات بينهما مرضية ، وقد تعلمت الكتابة لتتمكن من قراءة رسائله والكتابة إليه .

وقد أرسل إلى مدرسة القرية في الخامسة من عمره ، وبعد التحاقه بالمدرسة بستين وود عنه تقرير يقول : إنه يجيد الإنجليزية ، ولما كان ناظر المدرسة لا يعرف اللغة اللاتينية ، فقد تلقى « توماس » دروساً بها على قسيس « اكليفيكان » وابنه ، وكان هذا الابن من طلبة جامعة « أدنبرة » وتقدم في تعليمه تقدماً سريعاً ، وفي سنة ١٨٠٥ دخل مدرسة « أنان » الأولية تمهيداً لالتحاقه بالجامعة وانتظامه في سلك الكهنوت بعد ذلك ، وقد خالت أبوه في ذلك نصيحة أحد جيرانه الذى قال له « إن الأولاد الذين يتعلمون بحفرون والديهم الجاهلين حيناً يكبرون » وقد ذكر له أبوه هذه القصة بعد أن كبر وأتبعها بقوله « نحمد الله لأنك لم تفعل ذلك » وعلق « كارلايل » على ذلك بقوله عن أبيه

« حذاه اليقين النبيل على أن يدفع بى إلى عالم لم يسمح له قط بزيارته » .

وقضى « كارلايل » في « أنان » سنتين بائستين . فقد كان غلاماً حبيباً حساساً قاضطهذه أقرانه الطلبة في بادىء الأمر وكانت والدته قد استعهدت منه ألا يدفع عن نفسه هجوماً مما عرضه للكثير من الأذى حتى عيل صبره . ولم يعد الاحتمال في طوقه ، فرد رداً عنيفاً على أحد مهاجميه ، وهزم في المعركة . ولكن هذه الحادثة مع ذلك وضعت حداً لاضطهاده وإلحاق الأذى به ، وبعد أن أفضى سنتين في « أنان » عرف اللاتينية والفريسية ، وألم بمبادئ الجبر والمهندسة ، وبدأ اهتمامه بمطالعة التاريخ ، فقد أعجبه في هذه الفترة كتاب المؤرخ « روبرتسن » عن « شارل الخامس » وقال عنه « إنه فتح له عوالم جديدة من المعرفة ، ومشاهد من كل ناحية » .

وفي الرابعة عشرة من عمره التحق بجامعة « أدنبرة » وظل بها حتى سنة ١٨١٤ ولما لم يكن راغباً في أن يصبح من رجال الكنيسة كما أراد والداه فقد اشتغل ناظرًا لإحدى المدارس رغم كراهته لمهنة التعليم . ولما أراد أن يستقل بحمل أعباء نفسه حتى تناح له فرصة اختيار العمل الذى يروق ويرضى مواهبه ، وقام بالتعليم في « أنان » و « كيركالكلى » . وعرف في تلك الأيام « إدوارد أرفنج » ، ونمت بينهما صداقة كان لها تأثير كبير في حياة « كارلايل » وكان « أرفنج » يعبره الكتب التى كان « كارلايل » يلبثها في سرعة مذهلة ، وكانا يبحثان معا ويتبادلان الرأى في المشكلات الروحية التى كانت تشغل بال « كارلايل » في هذه المرحلة من مراحل حياته ، والسنوات الأربع التى قضاها « كارلايل » في « أنان » و « كيركالكلى » كانت سنوات دراسة مستمرة وجهد متواصل ، وكان من أهم ما قرأه « كارلايل » في خلالها كتاب « جييون »

عن اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها ، وقد ترك هذا الكتاب العظيم في نفسه أثراً باقياً . قال عنه « لا يستطيع الإنسان أن ينسى هذا الكتاب إلا إذا كان الإنسان نفسه جديراً بأن ينسى ، وقراءة هذا الكتاب تكون حقبة في حياة الإنسان العقلية » .

وفي سنة ١٨١٨ ترك الصديقان « كير كالدي » وأقاما في « أدنبرة » وكان في تلك الفترة يحتاج أزمة روحية حادة ، فنبذ للمسيحية المحافظة تركه بضرب في بيداء الشكوك ويوجه إلى نفسه أسئلة لا يجد في نفسه القدرة على الإجابة عنها ، وبدأ له أنه ليس هنالك مهرب من التفسير المادى الجاف للكون وإن كانت نفسه تنفر نفوراً شديداً من قبوله ، وفكر في أن يصير مهندساً ، وبدأ يدرس علم المعادن ، ولكنه سرعان ما ضاق به . ولو أن محاولة هذه الدراسة كان لها تأثير هام في حياته لأنها جعلته يشرع في دراسة اللغة الألمانية ، وحاول بعد ذلك دراسة القانون ولكنه لم يلبث أن أعرض عنها لأنها لا تقدم عوضاً عن المشاق التي يتجشمها الإنسان سوى المال ، وكان يزيد حالته سوءاً ما كان يعاينه من علة عسر الحضم التي لزمته طوال حياته ، وكان مسلاته الوحيدة في تلك الأيام القاسية النكدة عطف أسرته التي كانت لا تعرف مشكلاته ، ولكنها مع ذلك تصفيه الود وتخصه بالرعاية ، وكان والده قد أصبح حينذاك يملك مزرعة في مينيل ، وكانت زيارات « كارلايل » لتلك المزرعة من الحين إلى الحين تطلقه من إسار اليأس الذي استولى عليه ، وترفعه من أثقال الهموم التي يعاينها ، وكان الدخول القليل الذي تدره عليه مهنة التدريس وكتابة بعض الفصول في موسوعة « أدنبرة » التي كان يشرف على إخراجها « السير دافيد بروستر » لا يكاد يفي بحاجاته ويرغمه على التزام أقصى حدود الاقتصاد . وقد وصف لنا « كارلايل » اجتيازه تلك المحنة النفسية وخلصه من أزمتة الروحية في ساعة من

ساعات التجلي المعهودة في حياة كبار المصوفين وذلك في كتابه المشهور السمي « سارتر ريزارتس » أو « فلسفة الملايس » وهو ترجمة ذاتية لحياته وخواتمه . فهو يقول في ختام الفصل الذي جعل عنوانه « لا الأبدية »<sup>(١)</sup> في ذات يوم وتلك حالتي وهذا شعوري كنت أجوب شوارع « باريس » في هجرة مسجورة الرمضاء إذ خطر ببالي خاطر على حين غرة . فأنشأت أسألك نفسي : « ما هذا الخوف الذي يقض وسادك ؟ وما هذا الجبن الذي ينبغي فؤادك ؟ أى شيء تخشى أمها الأحمق ؟ وما عسى أن يكون شر ما يترقبك في هذا الوجود ؟ أليس هو الموت وآلام الجحيم ، وكل ما يستطيع إنسان أو شيطان أن يزل بك من مكروه ؟ وأى شيء هذا ؟ أوم توت قلباً فيه صبر وجلد وشجاعة وشم ؟ أو ليس في استطاعتك أن تصبر على البلوى وإن عظمت ، وأن تتحمل المكارة وإن فدحت ؟ أو ليس في مقدورك وأنت من أبناء الحرية أن تدوس الجحيم بقدميك ، وناره ترعى بين جنبيك ؟ لبأت القضاء بما قضى ، فهأنذا ذاهب متأهب لتلقيه متحفز لتجديده ! وبيننا هذه الخواطر تلدور في خلدي شعرت كأن صيباً من النار قد غمر كياني . وإذاني قد نفضت عني إلى الأبد مقبى الخوف ، ورحت أشعر بقوة عجيبة . بقوة مجهولة كأي روح مطلق بل كأي إله قدير . ومن ذلك الحين تغير إحساسي بالشقاء عن سالف عهده . فاستبدلت خوف الرعدي الجبان ، وحزن المول الأنان غضباً مقدساً نارياً وإباء أهم حمية ! وفي تلك اللحظة

(١) اعتدت في ترجمة هذه الفقرات المنقولة من كتاب « سارتر ريزارتس » على ترجمة الأدب الكبير الأستاذ . طه سبعي » لهذا الكتاب بعد مراجعتها على الأصل ، و ترجمة الأستاذ . طه سبعي » ليست ترجمة حرفية فهي لم تخل من التصرف المقبول ، والواقع أن أسلوب كارلايل لمحب وبخاصة في هذا الكتاب الذي عبر فيه عن موقفه من الحياة وذكر فيه عداسة فسمته لا يمكن ناله إلى أي حد من إعجاب من التزام الأمانة اسماء وانتقيد بحرية نص . وما يربيه قيمة ترجمة الأستاذ . طه سبعي » لهذا الكتاب الطاعة لواقع على أدب « كارلايل » ومناحي تفكيره .

كان ميلادى الروحانى ، أو قل تعميدى النارى ، ومنذ تلك اللحظة بدأت أشعر بأنى أصبحت رجلاً .

وقد حدث هذا التحول الذى وصفه لنا «كارلايل» فى كتاب فلسفة الملابس معزواً إلى الأستاذ «تيو فليدروخ» فى أحد أيام شهر يونيو ١٨٢١ وهو يجتاز طريق ليث فى أدنبرة بعد أن ظل ثلاثة أسابيع مسهد الجفن مضطرب الخاطر نائر النفس ، وكان هذا الحادث نقطة تحول فى حياة «كارلايل» ، وأرجح أن دراسته للأدب الألمانى وعنايته الخاصة بأدب «جيتى» كان لها أثر فى تقرب هذا الخلاص الروحى .

وفى شهر يونيو هذا وقعت حادثة أخرى ساعدت «كارلايل» على أن ينوب إليه رشده ويعاوده اثراته ، فقد كان «لارفنج» تلميذة لامعة الذكاء تدعى «جين بيللى ولش» ، وكانت حينذاك تقيم مع والديها فى «هادجتون» ، ونشأت عاطفة حب بين الأستاذ وتلميذته ولكن «ارفنج» كان قد ارتبط بالمرأة التى أصبحت فيما بعد زوجته ، وفضلاً عن ذلك فإنه كان يتأهب للرحيل إلى «لندن» ، ورأى أن «كارلايل» يمكن أن يقوم بالإشراف على دراسة الآتسة «جين ولش» وقام «كارلايل» و «ارفنج» بزيارة «هادجتون» ، وهناك بدأت أواصر الصداقة بين «كارلايل» و «جين ولش» ، وقد انتهت هذه الصداقة بالزواج فى سنة ١٨٢٦ .

وبعد وصول «ارفنج» إلى «لندن» استشارته السيدة «بولر» فى اختيار مدرس لولديها ، فزكى لها «كارلايل» وبعد مقاضات قبل «كارلايل» فى يناير سنة ١٨٢٢ أن يقوم بالإشراف على دراسة الصبيين ، وظل معهما سنتين ، وكان فى أثناء ذلك مقبلاً على دراسة الأدب الألمانى ، وقد أغرت هذه الدراسة مؤلفه القيم عن حياة الشاعر «شيلر» وترجمته لرواية «وليام ميستر» التى ألفها «جيتى» ، واتفق مع بعض

الناشرين على ترجمة أشياء أخرى من الأدب الألمانى ، وقد وفق فى كتابه عن «شيلر» وفى ترجمته لرواية «وليام مايستر» واسترعى نظر «جيتى» الذى أعجب بكتابته عن «شيلر» وأرسل إليه رسالة مشجعة تطوى على حسن التقدير وجميل الثناء ، وبدأ «كارلايل» يشق بملكاته الأدبية ، ورأى أنه يستطيع أن يشق طريقه إلى جانب الكتاب البارزين والنقاد المعروفين ، وترك التدريس وعاد إلى مزرعة أبيه فى «هودام هل» ليتابع ترجمته من الأدب ويفكر فى خطط مستقبله الأدبى .

وفى سنة ١٨٢٦ تزوج الآتسة «جين ولش» وأقاما معاً فى «أدنبرة» ولكن بعد أن قضيا بها سنتين مل «كارلايل» ضجة المدن ، ووجد أنه فى حاجة إلى مكان هادئ ليفرغ للكتابة والتأليف ، فانقل مع زوجته إلى كريجينباتوك حيث كانت تملك مزرعة منزلة بعيدة عن الأماكن المأهولة ، وقد عرف «كارلايل» فى أثناء إقامته بأدنبرة «الناقد» جيفرى وكان حينذاك رئيس تحرير مجلة «أدنبرة» فأشرك «كارلايل» فى تحرير المجلة ، وخلال السنوات الست التى قضاه «كارلايل» فى «كريجينباتوك» كتب فصلاً أدبية لمجلة «أدنبرة» ومجلة «فريزر» و «فورن ريفيو» ، وقد جمعت هذه الفصول فى الأجزاء السبعة المسماة «فصول متنوعة» . وقد جعلته هذه الفصول حجة فى تفسير الأدب الألمانى للإنجليز ، وفى «كريجينباتوك» كتب «كارلايل» كتاب فلسفة الملابس واعترم الكتابة عن تاريخ الثورة الفرنسية ، ولكن برغم أن شهرته كانت قد أخذت تتعالى إلا أنه كان لا يزال يجد صعوبة فى استرعاء الأسباع والحصول على المثوبة المادية التى تسد خلته وتفى بحاجته ، وفى سنة ١٨٣٤ عقد العزم على الذهاب إلى «لندن» والإقامة بها ليشق طريقه ، ويعمل على توطيد مكانته الأدبية ، وقد حثته على ذلك زوجته ، وأقام بمنزل فى «شين رو»

ما تراه في هذه الدنيا قائماً مكتملاً هو بخلافه النتيجة المادية الخارجية والتحقيق العملي والتجسم للأفكار التي استقرت في نفوس عظماء الرجال الذين أرسلوا إلى هذه الدنيا ، ويمكن أن يقال بحق: إن روح تاريخ العالم برمته هو تاريخ هؤلاء الرجال .

وهؤلاء الرجال العظماء سواء كانوا شعراء أو مصلحين أو كتاباً أو رجال أعمال أو قساوسة ورجال دين فإنهم جميعاً يحملون بين جنوبهم هذا السر الغامض سر العظمة والبطولة الذي تنزل عليهم ، وأودع في قلوبهم . فليسوا هم من مخلوقات الظروف وصنع الحوادث ، وإنما هم الذين يخلقون الظروف ويصنعون الحوادث ويمثلون إرادتهم ويحققون مثلهم العليا ، ويقول عنهم « كارلايل »: « مثل هذا الرجل هو مانهدهو الرجل الأصيل الطريف ، وهو رسول موفد من الخيول اللانهائية يحمل إلينا الأخبار والبشائر ، يحملها إلينا مباشرة من الحقيقة الداخلية الباطنة للأشياء ، وهو يعيش متصلاً اتصالاً دائماً بهذه الحقيقة ، ولا تستطيع الاشاعات الباطلة والتخرصات الكاذبة أن تحجبها عنه ، إنه مقبل من قلب الوجود النابض وهو جزء من الحقائق الأولية للأشياء .

ومثل هذا الرجل العظيم أو البطل لا يستطيع جهل العصر الذي يظهر فيه وتفاصيله وعبوبه أن تشوه رؤيته الأصلية أو تحمق نضارتها ، وهو قد وصل إلى حقيقة مجدية تهب القوة والحياة ، ومن أجل هذه الحقيقة يلتفت إليه وينزل على رأيه ويؤخذ بقوله ، وهو قوى بها ، وما كشفه هذا الرجل خالد على الزمن وتأثيره باق لا يزول ، وقد أكد « كارلايل » هذه الفكرة في كتابه عن رسائل « كرومويل » وخطبه ، الذي فرغ لتأليفه بعد انتهائه من إلقاء محاضراته حيث قال « أعمال الرجل العظيم باقية لا يتألفا البلى ، ولا تخلق جدتها ، ولو دفنت تحت أكوام من الأسمدة وتثلال من النفايات

بضاحية شلسي . وقد ظل يقيم هذا المثل طوال السنوات الباقية من حياته وأتم كتابه عن الثورة الفرنسية في أوائل سنة ١٨٣٧ ، وكتب في خلال ذلك بعض القصول الأدبية للمجلات ، ولكنه مع ذلك كان لا يزال يعاني الضيق المالى وقلة الدخل ، واقرحت عليه الآسنة « هاريت مارتينو » إلقاء سلسلة من المحاضرات وجمعت الاشتراكات لها وبدأها « كارلايل » بإلقاء محاضراته عن الأدب الألماني في سنة ١٨٣٧ ، ونجحت المحاضرات نجاحاً باهراً ، وأتبعها « كارلايل » بإلقاء ثلاث سلاسل أخرى من المحاضرات عن تاريخ الإنسان الروحي من أقدم العصور حتى عصره في سنة ١٨٣٨ ، ومحاضرات عن الثورة الفرنسية في سنة ١٨٣٩ وختمها بمحاضراته عن الأبطال وعبادة البطولة في سنة ١٨٤٠ وقد ظفرت هذه المحاضرات بالتقدير الكبير عند إلقائها وقد ظهرت مطبوعة في سنة ١٨٤١ في كتاب « الأبطال وعبادة البطولة والبطل في التاريخ » وهو ليس من كتبه الضخمة المحافظة التي أمضى السنوات الطويلة في إعدادها مثل كتابه عن الثورة الفرنسية أو كتابه عن رسائل « كرومويل » وخطبه أو كتابه عن تاريخ « فردريك الثاني البروسي » ولكنه مع ذلك المدخل إلى فلسفته التاريخية والاجتماعية والسياسية ، وقد حاول « كارلايل » في هذه المحاضرات بسط الكثير من أفكاره الرئيسية ، وبخاصة الأفكار التي ذكرها في صورة رمزية شعرية في كتاب الملابس ، كما كشف فيها عن تصوره للتاريخ ومنهجه في استقراء حوادثه وتفهم ثوراته وانقلاباته ، وقد أسهل المحاضرة الأولى بقوله الذي أوضح اتجاه المحاضرات من بادى أمرها « التاريخ العام أو تاريخ ما أجزه الإنسان هو في صميمه تاريخ عظماء الرجال الذين عملوا في هذه الدنيا ، وقد كان هؤلاء العظماء هم قادة الناس ، وهم المبدعون والأسمى والتسلطات ، بل هم بالمعنى الواسع مبتكرو كل ما حاول السواد الأعظم من الناس أن يعملوه ، وكل

والمقادير . وما استودع في الإنسان وحياته من البطولة ومن الضوء الخالد يضاف إلى الآباد في دقة متناهية واستيفاء تام . ويبقى على الدوام جزءاً مقدساً جديداً من حصيلة الأشياء .

ويرد « كارلايل » هذا الرأي تأليداً لما سبق أن قاله في كتابه عن الأبطال - فقد قال في المحاضرة الأولى « ليس هناك شعور في قلب الإنسان أنبل من هذا الشعور بالإعجاب عن هو أسمى منه وأجل شأناً » وهذا الشعور حتى هذه الساعة وحتى إلى جميع الساعات القادمة هو التأثير الحى في حياة الإنسان ، والدين في اعتقادي يقوم على هذا الشعور ، ليس الولاء الصادق وهو روح حياة المجتمعات منبتاً من عبادة البطولة والإعجاب المستسلم الخاضع بالرجل العظيم ؟ حقاً . إن المجتمع قائم على عبادة البطولة .

وهذا الشعور عند « كارلايل » هو أعمق ناحية في الإنسان . وهو موجود حتى في عصور الهدم والتدمير وعهود التنقص والازدراء . لأنه كامن في نفس الإنسان لا يصق بطبيعته ، وفي ذلك يقول « كارلايل » في كتابه عن الأبطال « يبدو لي أنني أرى في عبادة الأبطال ، التي لا يستطيع أن ينال منها شيء ، الصخرة الراحة التي تحول دون سقوط الدول في مهاوى الهلاك وأعماق الخراب » .

ويمكن أن نتبين في تضاعيف هذا الحديث شدة تأثير « كارلايل » بالتفكير الألماني ، فظريته « كارلايل » في الأبطال من وجوه كثيرة تطبيق على للفكرة التي غلبت على التفكير الألماني في أوائل القرن التاسع عشر . وهي أن كل أمة من الأمم ، وكل عصر من العصور ، وكل حضارة من الحضارات لها فكرتها الخاصة الغالبة المستعيلة ، وهي تستمد سماتها من هذه الفكرة العامة . ويمكن أن نستخلص الفلسفة والدين والفنون وجميع عناصر الفكر والعمل من هذه الفكرة الرئيسية العامة التي

ينبع منها كل شيء كما ينتهي إليها كل شيء . وما أساه . هيجل « في كتابه عن فلسفة التاريخ . الفكرة » جعله « كارلايل » بنحيم مزاجه البريطاني العملي « العاطفة البطولية » ولكي ينتج الغموض نظر إلى هذه العاطفة البطولية ممثلة في بطل معين . وقد كان « كارلايل » كاتباً فناناً مطبوعاً ولذا لم يجد صعوبة في تحويل الفكرة المجردة إلى عاطفة ، ثم منح هذه العاطفة جسداً وروحاً وذلك بإظهارها ممثلة في أبطاله ، فهو بطبيعته لا يرتاح إلى الصور الخردية ولا يأنس بالمفاهيم الفكرية . وإنما يروقه ويرضى نزعة الفنية وشعوره أن يراها مجسدة في الأشخاص الأعلیاء والأبطال العظاء .

فالرجل العظيم أو البطل في رأي « كارلايل » يمثل الحضارة التي اشتملت عليه والعصر الذي احتواه . وقد كشف فكرة العصر وأعلنها ووقف إلى جانبها مناضلاً عنها رافعاً لواءها . ولم يجد عصره متحولاً عن أن يتبعه وينقاد له . فالوقوف على هذه الفكرة ممثلة في العاطفة البطولية وموقف البطل يجعلنا نفهم العصر بأصباره ، وقد استطاع « كارلايل » بالتأججه هذا المتبحر أن يعرف تاريخ العصور عن طريق دراسته لحياة الأبطال الذين برزوا فيها ، وأصبحوا علماء عليها وعنواناً لها . وكأنه بهذه الطريقة قد أعاد كشف ما سبق أن كشفه أساتذته الألمان ، فقد شعر مثلهم بأن كل حضارة مهما اتسعت رقعتها وطال عهدها تكون كلا مبادئ الأجزاء متجاوب الأنحاء ، فظريته في البطولة جمعت الأجزاء المتناثرة في الحضارات والعصور التي حاول « هيجل » أن يربطها بعضها ببعض بطريق القوانين التي كشفها ، وأمكن « كارلايل » بذلك أن يفهم العلاقة العميقة البعيدة بين الأشياء ، تلك العلاقة التي تربط الرجل العظيم بعصره ، والشعور البطلي هذا إذن هو باعث المشاعر الأخرى كالطاعة والولاء والحب والإعجاب ، وهو محرك الثورات و باعث الانقلابات ، ومجدد الحياة الإنسانية ، ومنقذها من الضلال والتخلف

الثورة الفرنسية وكتابه عن تاريخ « كرومويل » وسائر كتاباته التاريخية بوجه خاص .

وهذا الأسلوب في فهم حوادث التاريخ عن طريق إدراك العواطف المسيطرة في نفوس الأبطال الذي كشفه لنا « كارلايل » في محاضراته عن الأبطال هو الذي يروقنا ويمتعتنا وينير بصائرنا في قراءة روايات أمثال « دستوفسكي » و « تولستوى » و « بلزاك » و « ستندال » و « زفانج » وأضرابهم من الروائيين الكبار الذين يكشفون لنا أسرار الحياة وأنسجة المجتمع عن طريق تعمقهم في فهم نفسية أبطال رواياتهم ، واستطاعتهم أن يصفوا لنا خلجات نفوسهم ونبضات قلوبهم ، والأزمات النفسية التي مروا بها ، وتمرصوا لحثها وآلامها .

ولكن من هو البطل ؟ وهل هناك محك نستطيع أن نميز به البطل الصادق البطولة من البطل المزيف ، ومعرفة الذهب الخالص من المعادن الخسيسة المدخولة ؟ فتاريخ الأديان مثلاً حافل بالأنبياء الصادقين المرسلين وأدعياء النبوة الكذابين ، وفي الحياة السياسية كذلك الزعماء الأبطال والدجالون الدماجوجيون ، وهناك الأبطال الذين يمثلون الفكرة الإلهية ، والممهورون ذوو البطولة الكاذبة المصطنعة ، وهذه سمة لازمة من سمات الحياة الإنسانية لا يمكن أن تزول ، فالنشوت والأوشاب لا بد أن يكون لهم البطل الخاص بهم كذلك ، ويقول « كارلايل » محذراً ومنذراً « اعرفوا الرجال الذين تبتلون بهم الثقة ، ولكن من بواعث الأسف في تلك الأيام أن ذلك لا يزال بعيداً عنا ، فالخلص وحده هو الذي يستطيع أن يعرف الخالص ، وليس المطلوب بطلا فحسب وإنما المطلوب عالم مناسب له لائق به ، عالم غير عالم العبيد والخدم ، فعالم العبيد والخدم إنما يسيطر عليه ويحكمه بطل زائف فهو ملائم له ومتجاوب معه ، وعلمنا أن نتعلم كيف تعرف البطل والحاكم الكفء

والجمود ، وعلى المؤرخ الحق أن ينظر إلى الحضارات والتورات وشئ مظاهر الحياة الإنسانية في ضوء هذا الشعور البطل لأنه باعث كل حركة ، والذين يكتفون في التاريخ بالنظر إلى النظم والأوضاع والقوالب والصيغ يغيب عنهم الجوهر واللباب ، فليس الإنسان مخلوقاً هامداً جامداً ناضب الحيوية ، مفلول العزيمة ، تصوغه القوانين والنظم ، ولا هو كائننا عديم الحياة فاقد الحس تعبر عنه الصيغ وتتضمنه القوالب ، والتاريخ الحق ملحمة بطولة الإنسان وقصة محاولاته العظيمة وأعماله الجليلة المدونة في صفحات التاريخ .

وهذه الفكرة التي أصر عليها « كارلايل » واقرئت باسمه وكانت سبباً في الكثير من النقد الذي وجه إليه هي حقاً فكرة لامعة مضيئة ، لأن معظم الأعمال الباهرة العظيمة التي تمت في هذه الدنيا كان باعثها العواطف العظيمة الفائرة الجياشة ، وقد كان الباحث الرئيسي الغلاب في كل ثورة وانقلاب عاطفة مجتاحة تتجاوز المألوف وتكتسح في طريقها الحواجز والأسداد ، وتغير الأوضاع ، وتحطم الأصنام لتقيم نظاماً جديداً ، وتبدأ خطة مستحدثة ، ومن هنا تبدأ الأمور وتجري المقادير في أعينها . ومعنى الثورة وسر التغيير والتجديد هو ميلاد عاطفة عظيمة وشعور قوى مستغرق ، أما كيف تستغل هذه العاطفة عزائم الرجال وأخيلة الشعراء والفنانين ومفاهيم المفكرين والفلاسفة ، وكيف تغذى وتعيش وتسيطر فهو ما تتكفل ببيانه جميع الحركات الماثورة في التاريخ منذ أقدم عصوره حتى عصرنا الراهن ، وما أحسبنا نستطيع أن نفهم قوة عقيدة من العقائد أو مبدأ من المبادئ إن لم نقدّر مدى قوة العاطفة التي استمد منها وعاش بها ونما في أحضانها واستظل برعايتها ويؤكد لنا هذا العلاقة الأكيدة بين علم النفس والدراسات النفسية والبحث التاريخي . وهذا هو النوع من الكتابة التاريخية الذي يبلغ مستوى رفيعاً في مؤلفات « كارلايل » التاريخية مثل كتابه عن تاريخ



والرئيس حق حيناً تراء وإلا ظللنا إلى الأبد بحكمنا  
العارون من البطولة .

والمحفوظ أن «كارلايل» لا يقدم لنا جواباً عن  
سؤالنا يسمي الغلة . رغم بلاغته وعلو أسلوبه ، ولكننا  
نكتف «كارلايل» ما لا يطبق إذا طأنا منه أن يقدم  
لنا تعريفًا جامعاً مانعاً للبطل ، فمثل هذا التعريف يعتمد  
على التقصيص المنطقي ، و «كارلايل» ليس من المناطقة  
وهو لا ينبغي عنا استخفافه بالمنطق ، وعنده أن المنطق  
لن يستطيع أن يصل إلى سر الحقيقة ، والحاجة  
والمحادثة ، وطرائق المنطق ليست هي السبيل الصالح  
لنهم والإدراك وإنما سبيل ذلك الحدس ، والمنطق في  
ذاته حسن ولا بأس به ولكنه ليس خير الطرق ، ولن  
ننجز في فهم الحياة بالمنطق ، دع عنك أسمى صورها  
وهي الحياة البطولية . وهو يقول في كتابه عن الأبطال  
«المعرفة أو الوصول إلى الحق مسألة روحية لا يستطيع  
أقدر المناطقة سوى أن يثرثر على سطحها ، ومحاولة  
تكوين نظرية في مثل هذه الأمور محاولة غير مجدية ،  
فهى أمور تتأني على الرسم والتصوير وتمتص على القضايا  
والنظريات . ويجب على المنطق أن يعرف أنه لا يستطيع  
التحدث عنها ، وأنه لا حيلة له لتلقاها .

ولكن إذا كانت المعرفة بطبيعتها وجوهرها يتعذر  
صها في اقوال المنطقية ، فكيف إذن نعب عنها ونقلها  
من نفسنا إلى نفوس الأغير في رموز الحديث القاصرة ،  
وكيف اجترأ «كارلايل» نفسه على أن يقدم على لقاء  
محاضراته في هذا الصدد ويقدمها للبلع بعد ذلك ؟  
وكيف عالج هذا المشكل وتغلب على تلك الصعوبة ؟  
إنه لم يستطع سوى أن يقدم أمثلة حية باهرة ، لا براهين  
داعية على صحة نظريته ، وما من شك في أن الأمثلة  
التي عرضها كانت أمثلة عائرة بالحيوية البالغة التأثير في  
النفوس . والتاريخ في رأى «كارلايل» ليس كتاب  
شواهد ونصوص جافة مملة وإنما هو متحف حافل  
بررائع الصور ، ولن نستطيع فهمه بطريق التصورات

المجردة ، وإنما نستطيع أن نتبين حقيقته عن طريق الصور  
المعروضة والأمثلة المضروبة ، وهو لم يجد نفسه في حاجة  
إلى أن يجيب عن سؤالنا عن من هو الرجل العظيم والبطل  
الصادق البطولة ، لأنه قد ذكر لنا من هم هؤلاء  
الأبطال وأغانا ملاحمهم وسماهم ، وقامت حافلة ملأى  
بأساء الرجال الذين صنعوا التاريخ وقادوا الرجال  
ووطدوا المآثر والمفاخر .

والأبطال الذين اختارهم «كارلايل» في محاضراته  
من بين العدد الكبير من الأبطال الذين يعجب بهم  
أحد عشر بطلا ، والظاهر أنه رأى الاقتصاد على  
الحديث عنهم ليكون ذلك أدعى إلى التركيز وأبلغ وقعاً  
في النفوس ، فلبطل في صورة إله هو «أودين» إله  
«الاسكيندنافيين» والبطل في صورة نبي هو نينيا  
الكرم «محمد بن عبدالله» واختار للبطل في صورة  
شاعر الشعراء العظمين «دانتى» و «شيكسبير» ،  
ومثل للبطل في صورة قسيس ومصلح ديني «لوثر»  
و «توكس» وضرب مثلاً للبطل في صورة كاتب  
«جونسون» و «روسو» و «بيرز» وقدم لنا  
«كرومويل» و «نابليون» مثلين للبطل في صورة  
ملك .

ويؤكد لنا «كارلايل» أن علينا أن نتقرب من  
هؤلاء الأبطال بنفوس حشوها بالرهبة والإجلال ، لأنهم  
يضطعون بالواجب الأسمى ، ولا يخضعون لمعايير  
النقد العادية ، وقد لا تخلو من عيوب ونقائص - وإن  
كان «كارلايل» يحاول أن يهون من شأن تلك العيوب  
والنقائص أو ينكرها جملة - ولكن مع ذلك علينا أن  
نحبه ونعترمهم ، ونحى الرقاب أمام عظمتهم .

وفي محاضراته عن البطل في صورة نبي يقول عن  
نبي الاسلام (ص) «يزعم المتعصبون من النصارى ،

(١) نقلت هذه الفقرات من ترجمة الكتاب الكبير المرحوم  
الأستاذ «محمد السباعي» لكتاب «الأبطال» بعد أن قمت بمراجعتها  
على الأصل ،

وإشادة بفضلهما ، وقد أتهم « كارلايل » بإشادته  
« بالأميرالية » وتحبيذه لحكم القوة ، وقد أسرف  
بعض الباحثين فوصفوه بأنه « أبو الأميرالية البريطانية »  
ولكن هناك فارق كبير بين أفكار « كارلايل » عن  
« الأميرالية » والقومية وأفكار غيره من غلاة  
« الأميراليين » وأصحاب فكرة القومية الضيقة  
المعتدية ، فقومية « كارلايل » لها لونها الخاص ، وقد  
كان « كارلايل » يرى أن عظمة الأمة الحقيقية في عمق  
حياتها الأخلاقية وأن قوتها ليست في تكاثر ثروتها  
واتساع رقعتها وإنما في المستويات الفكرية التي تبذلها ،  
والإنتاج الأدبي والفني الذي تقدمه للعالم وتسهم به في  
إغناء الحضارة الإنسانية لا في امتداد حدود سلطتها ،  
وكثرة جيوشها وأساطيلها ، وينجلي ذلك خلال تقديره  
للشاعر البريطاني « شيكسبير » فهو يقول في ختام  
محاضراته عنه<sup>(١)</sup> « هذا هو فلاح قرية « سترادفورد »  
الذي ارتفع إلى درجة مدير تمثيل فكفى بذلك ذل  
السؤال ، والذي رفق « اللورد سودا ميتون » بين  
رحمته ، والذي كان « السير توماس مور » حفظه الله  
يريد إرساله إلى السجن ! إنا لم نعد له إلّا « كأودين » إذ  
هو عاشر وسعنا ، ولكنه رغمًا من ضعف إيمان  
الأزمان الحديثة بالأبطال فأى إجلال وإكبار لم يصبه  
« شيكسبير » هذا من أبناء اللسان الإنجليزي ؟ أى رجل  
بل أى مليون رجل من رجالنا لا نجعلهم فداء  
« شيكسبير » الذي هو أكبر مفاخرنا وأعظم ما فخرنا —  
مفخرة نزهى بها على الأجانب وحليّة يزدان بها صدر  
« بريطانيا » انظروا ماذا يكون الجواب إذا خسرنا بين  
أن نترك « شيكسبير » أو بلاد « الهند » ، أن تكون لم  
تمتلك قط « شيكسبير » أو لم تمتلك قط « امبراطورية  
الهند » ، أنا أعلم أن رجال السياسة والحكومة يفضلون  
« الهند » ، ولكننا نحن لنا الحق أيضاً في أن نختار ما نراه

والمحددون أن محمداً لم يكن يريد بقيامه إلا الشهرة  
الشخصية ومفاخر الجاه والسلطان ، كلا وآيم الله ،  
لقد كان في فؤاد ذلك الرجل الكبير ، ابن القفار  
والقلوات ، المتوقد المقلتين ، العظيم النفس ، المملوء  
رحمة وخيراً ، أفكار غير الطمع الدنيوي ونيات  
خلاف طلب السلطة والجاه ، وكيف وتلك نفس  
صامنة كبيرة ورجل من الذين لا يمكنهم إلا أن يكونوا  
مخلصين جادين ، فبينما ترى آخرين يرضون  
بالاصطلاحات الكاذبة ، ويسرون طبق الاعتبار  
الباطلة ، ترى « محمداً » لم يرض أن يتلفع بمألوف  
الأكاذيب ، ويتوشح بتمجيد الأباطيل ، لقد كان منفرداً  
بنفسه العظيمة وبحقائق الأمور والكائنات ، لقد كان  
سر الوجود يسقط لعينيه كما قلت بأهواله ومخاوفه  
وروائقه ومباهره ، لم يكن هنالك من الأباطيل ما  
يجبب ذلك عنه ، فكأنه لسان حال ذلك السر المائل  
يتاجبه « هأنذا » فمثل هذا الإخلاص لا يخلو من معنى  
لحي مقدس ، وما كلمة مثل هذا الرجل إلا صوت  
خارج من صميم قلب الطبيعة ، فإذا تكلم فكل الآذان  
برغمها صاغية ، وكل القلوب واعية ، وكل كلام  
ما عدا ذلك هباء ، وكل قول جفاء ، وما زال منذ  
الأعوام الطوال — منذ أيام رحيله وأسفاره — يحول  
مخاطره آلاف من الأفكار : ماذا أنا ؟ وما ذلك الشيء  
القديم النباهة الذي أعيش فيه والذي يسميه الناس كوناً ؟  
وما هي الحياة ؟ وما هو الموت ؟ وماذا أعتقد ؟ وماذا  
أفعل ؟ فهل أجابته عن ذلك صخور جبل « حراء »  
أو شماريخ طود « الطور » أو تلك القفار والقلوات ؟  
كلا ولا قبة الفلك الدوار ، واختلاف الليل والنهار .  
ولا النجوم الزاهرة ، والأنواء الماطرة ، لم يجبه هذا ولا  
ذاك . وما الجواب عن ذلك إلا روح الرجل وإلا  
ما أودع الله فيه من سره ! » .

وفي محاضراته عن الشاعرين « دانتي » و« شيكسبير »  
نظرات نافذة في شخصية الشاعرين وتقدير عال لهما .

( ١ ) هذه الفقرات من ترجمة الأستاذ « محمد السباعي » .

أفضل فنقول : سواء حكمتا « الهند » أو لم نحكمها فلا غنى لنا عن « شيكسبير » ! سذهب « الهند » يوماً ما ولكن « شيكسبير » لا يذهب ، بل إن له « شيكسبير » فضلاً عن مرتبة المجد والفخر وتهذيب النفوس والأخلاق فائدة مادية عملية ، وهي أنه الجامعة الكبرى والعروة الوثقى لشتى طوائف البريطان في أنحاء المعمورة ، وسيجىء يوم تظل جزيرتنا هذه لا تعي من أبناء « بريطانيا » إلا الجزء الأخص ، وسائرهم مبعثر في نواحي الكرة الأرضية مبدد في جوانبها ، وإذا كان ذلك فما الذى يقرب بين هذه النفوس المتدابرة . ويؤلف بين هاتيك القلوب المتنافرة فيخضر بينهم الثرى ، ويتجل ويشرق اجو بينهم ويتألق ، ويصبحون بفضل أمة واحدة ؟ ما ذلك الذى يكون قطباً تلدور حوله مصالحهم وأوطارهم ، وكعبة تشرئب نحوها أعناقهم وأبصارهم ؟ وبماذا يقوم عمود صلاحهم في مستقره ونصابه ويستحکم رواق عزهم بأوتاره وأسبابه ؟ بماذا يكون ذلك ؟ أيا الحكومة والاحتيا ؟ أم بالوزارة وأقارحاتها ؟ أم بالسياسة واصطلاحاتها ؟ كلا ثم كلا ! بل بـ « شيكسبير » هذا فهو الملك الأكبر الحاكم على جميع طوائف الإنجليز في سائر الأنحاء والأرجاء ، الذى بفضلهم نصبح و « أمريكا » شعباً واحداً على رغم ما أئته الحكومة من التفريق بينهم وبينهم ، وما هو في الحقيقة إلا انفصال ظاهرى سطحى ، و « شيكسبير » الملك الذى يضمنا جميعاً تحت صولجان واحد وراية واحدة ، الذى ليس في قدرة الحكومة ولا البرلمان كلا ولا ألف حكومة وألف برلمان أن تحلعه ؟ ولئن يرح الرجل الإنجليزى يقول لصاحبه وجاره ، المرأة الإنجليزى تقول لثربها وجارتها في « الهند » وفي « كندا » وفي « جاميكا » وفي « استراليا » نعم « شيكسبير » هذا رجلنا ، ونحن أنتجناه وإلينا ينسب وبفؤاده نشعر وبذهنه نفكر ، ونحن وإياه من طينة بعينها ومن دوحة واحدة ، ولأهل

السياسة ورجال الحكومة أن يتدبروا ذلك لو شاموا ! » والرجل الذى يصدر منه مثل هذا الكلام من الظلم أن نحشره في زمرة غلاة « الأميريالين » وأنصار القومية المطلعين إلى المكاسب المادية والاستغلال الاقتصادى ، وقد يعترض المعارضون على طلب « كارلايل » الخضوع لتبطل والاستسلام له ، ولكن الخضوع الذى يتحدث عنه « كارلايل » هو الخضوع القائم على التقدير الصادق والتمييز المستنير لا خضوع العبيد وتملق الأوغاد واستسلام الضعفاء ، ولم يردد « كارلايل » في أن يقول إن القوة تصنع الحق ، ولكن « كارلايل » كان يفهم من القوة معنى غير المعنى المألوف ، فالقوة عند « كارلايل » هي القوة الأدبية وليست القوة المادية ، وعبادة البطولة في رأيه تنطوى على عبادة القوة الأدبية ، ولم يكن « كارلايل » حسن الظن بالطبيعة الإنسانية إلى حد كبير ، ولكنه كان مثاقلاً إلى الحد الذى جعله يعتقد أن الإنسان لا يخضع للقوة الوحشية خضوعاً تاماً ، وأنه لا يقدم الطاعة كاملة والخضوع التام والإجلال خالصاً لغير العظمة الأخلاقية وكما قال الفيلسوف « أرنست كاسبرز » إذا تجاهلنا هذا المبدأ من مبادئ تفكير « كارلايل » فإننا نهدم تصوره للتاريخ والحضارة والحياة السياسية والاجتماعية هداماً تاماً .

بقيت مسألة في هذه المحاضرة طالما وقف عندها المفكرون ، واعترض عليها المعارضون . ولإى أنشأهم في مخالفتهم بصدها « كارلايل » ، وذلك حيث يقول في مطلع هذه المحاضرة (١) : « بطل ، نبى ، شاعر ، إلى غير ذلك من شتى الأسماء . تعطيهما للرجل في شتى الأزمان والأمكنة ، وذلك حسب ما ترى بينهم من الفروق وحسب ما يبرعوا فيه من فنون الفضل وأبواب العلم ! وعلى هذه القاعدة يمكننا أن نعطي كثيراً من الأسماء

(١) ترجمة الأستاذ « محمد السباعي » .

والعلل أسمى وأكبر . وما عطاء الرجال في ذلك الأمر إلا كأصاغرهم . فإنك لتتناول الطفل الممكن نصيره أى صانع فتعلمه حتى يصبح حداداً أو نجاراً أو بناء . ومتى أصبح هذا أو ذاك بقى كذلك طول عمره . وإذا كنا لا نزال كما قال «إديسون» نجد الرجل الأعرج الموهون يعتمد على عصاه . وهو مع ذلك جمال بنوه تحت ثقله القادح ، وآخر ضخم الجثة ، شديد القوى ، عَـبِلُ الشَّوَى عادى الألواح . كأنه الميكل المبنى . وهو مع ذلك خياط لا يحمل إلا خيطاً ولبرة يخف محمولها على التلة — علمنا أن الأمر غير متوقف على الاستعداد الطبيعي ، وكذلك الرجل العظيم ماذا يصير ويم تحرف ؟ أبصر غازياً أم سلطاناً أم فيلسوفاً أم شاعراً ؟ إنها المناظرة عويصة معضلة بينه وبين العلم ! وما عليه إلا أن يقرأ العالم وقوانينه ، والعالم وقوانينه صحيفة منشورة أمامه ، وما لدى العالم مسألة أهم وأخطر مما يراه ويقضى به في شأن الرجل العظيم .

والكثرة الغالبة توافق «كارلايل» على قوله إن صفوة الأدباء في جميع الأقطار الأوروبية وأعظم الفحول من النقاد والكتاب والشعراء قد أوشكوا أن يجمعوا على أن «شيكسبير» سيد شعراء العالم على الإطلاق ، ولكن هذا كله مع ذلك لا يدل على أنه أوفى براعة المثال أو قدرة الرسام ، أو موهبة الموسيقار أو استعداد العالم الحرب ، أو مواهب الفيلسوف النظري ، أو نفاذ بصيرة القائد الحربي من طراز «هانيبال» و «يوليوس قيصر» . «نابليون» ، فكل هذه الجوانب المتعددة للبقية الإنسانية ، لا تتطلب البصيرة النافذة والذهن القوى وحدهما ، وإنما يتطلب كل منها الموهبة الخاصة به التي تسمو به إلى ذروة التفوق والامتياز ، بل ربما لم يكن في وسع الرجل العظيم بدافع من عظمته نفسها — على خلاف ما ذهب إليه «كارلايل» — أن يكون كل شيء . وأن يبرز في

غير ذلك ، وإنى لأوقن بأنى لا أحسب أن هناك رجلاً عظيماً لا يمكنه أن يكون عظيماً في كل فن . فالشاعر الذي لا يستطيع إلا أن يجلس إلى براعه وقرطاسه . فينظم قصيدة ، مستحيل عليه أن ينظم قصيدة بارعة . ولا أحسبه يجيد صفة الفارس الأروع إلا إذا كان هو نفسه فارساً أروع ، ولا أحسب الشاعر الكبير إلا أنه يجمع في نفسه بين السيامي والمفكر والمشرع والفيلسوف وأنه قد كان يمكنه أن يكون — بل هو بالفعل — كل هذه . ثم لا أفهم لماذا كان يستحيل على رجل مثل «ميرابو» صاحب القلب الكبير المتوهج المتأجج ناراً الفهم دموعاً أن يكون شاعراً ينظم القصيد والمبكيات التمثيلية والمقطعات ، فيقرع بها القلوب والأكياد . لو قد ساقته الأحوال والأسباب إلى ذلك ، والأمر الأولي الجوهري هو أن يكون الرجل عظيماً . وإن فيما قاله «نابليون» لكلمات لا تقل قيمة عن أكبر وقائعه . وقد أذكر قواد «لويز الرابع عشر» فيخيل إلى أنهم كذلك شعراء ، وإن في كلمات القائد «تورين» ما مماثل أقوال «صامويل جونسون» حكمة وبلاغة ، فالقلب الكبير والعين البصيرة هما رأس الفضائل ، وما كان لامرئ قط أن يجلي ويعظم بغيرهما ، أولا تذكرون أن الشاعرين «بترارك» و «بوكاشيو» كانا يقومان بأعمال سياسية فيحسمان القيام بذلك ؟ أم لا تحسبون أن الشاعر «بيرنز» لو قد جعله الله مكان «ميرابو» لأتى بما لم يستطعه ، ولا نعلم أى عمل من الأعمال كان «شيكسبير» لا يؤديه على أكمل حال لو قد أسند إليه .

ويشعر «كارلايل» هنا بأنه قد انساق مع تيار بلاغته وجاء بما يغاير المؤلف فيستدرك قائلا<sup>(١)</sup> «ولست أنكر أن لكل امرئ طبيعة خاصة واستعداداً فطرياً ، وأن هنالك فروقاً في الغرائز ، ولكن فروق الأحوال

(١) ترجمة الأستاذ «محمد السباعي» لكتاب الأمثال .

كل النواحي . فهو قد بلغ قمة العظمة وحقق رسالته . لأنه كان معداً بطبيعته لأداء عمل عظيم خاص ملائم للمكانة . وحينما تلوح له الفرصة وتواتيه الظروف للاضطلاع بهذا العمل يحبس عليه جهده . ويحب له حياته . ولم يكن أحد يعرف قيمة مثل هذا التركيز في توجيه الجهود وحصر القوى مثل « كارلايل » نفسه . وقد صرب لنا بحياته مثلاً بليغاً لتوضيح ذلك . فقد أخلص لطبيعته ووهب حياته جميعها للتأليف وأداء رسالته الأدبية . وضحى في سبيل ذلك بكل شيء . بل بالشهرة الأدبية نفسها في بعض المواقف وصداقة الأصدقاء وإعجاب العجيين والأُنصار .

ولكن « كارلايل » كان يظن أن الرجل الراجح العقل الرضى الأخلاق يستطيع بإخلاصه وشدة شعوره بالواجب أن يتغن أى عمل يعهد إليه في القيام به . والعقل الراجح عند « كارلايل » كل شامل لا يجزأ وهو معيار الإنسان . ولهذا قال عن « شيكسبير » : « العقل الكبير هو أول مواهب الشاعر . فإذا أوتى ذلك فقد صار شاعراً بالقول . فإن لم يواته ذلك فشاعراً بالفعل . وكونه يكتب أو لا يكتب . ثم يكتب شعراً أو نثراً هذا أمر ثانوى يتوقف على الصدوف - ربما على أدنى الصدوف . »

ويبدو لى أن « كارلايل » في فورة حساسية لأبطاله نسى أو قلل من شأن الفروق الأصيلة بين المواهب والاستعدادات والقابليات . وأن كل امرئ ميسر لما خلق له . وما أحسب رجلاً مثل « الدكتور جونس » العالم اللغوى المتفنيق صاحب الأخبار العجيبة والنواتر المستملحة ، كان يستطيع أن يجارى « شيكسبير » في شعره أو مسرحياته . ولا أن رجلاً مثل « كرومويل » . كان يستطيع أن يخرج لنا طرفاً فنية تماثل المسلاة الخفية . وقد يدهشنا صدور هذا الرأى من مؤرخ راسخ القدم واسع الاطلاع على سير الرجال مثل

« كارلايل » . ولكن علينا أن نقدر الظروف التي أعدت فيها هذه المحاضرات : فأسلوب « كارلايل » فيها أسلوب خطاني عالى النعمة يعتمد على التأثير البلاغى والإيحاء الفنى . وقد استغل طبيعة الحال مواهبه الخطائية في كتابة هذه المحاضرات التي أعدها للإلقاء أكثر من استغلاله لها في مؤلفاته الأخرى التي أعدت للقراءة والدراسة . لا للإلقاء والخطابة .

وبعد أن تحدث « كارلايل » في المحاضرات الأربع الأولى عن صور البطولة البعيدة عن العصور الحديثة إلى حد ما . والتي تختلف ملابساتها عن ملابسات العصر الحديث تناول في المحاضرة الخامسة البطل في صورة الكاتب حامل القلم . وفي مطلع المحاضرة استرعى نظرنا إلى طرافة هذا النوع من أنواع البطولة الخاص بالعصور الحديثة . وأبدى ملحوظات قيمة خاصة بوظيفة الكاتب ورسالته . وقد استهل المحاضرة بقوله (١) « الآلة والأنبياء والشعراء والقسوس هي صور بطلية تتعلق بالآزمان الماضية . وتظهر في العصور الحالية . وقد أصبح ظهور بعضها في العالم ضرباً من الحال . فأما البطل الكاتب الذى سنتكلم عنه فإنه من نتائج هذه العصر الحديث . وسيدوم ما دامت تلك الصناعة العجيبة - الكتابة - وهاتيك الحرفة الحديثة - الطباعة - وهذا الصنف من الأبطال يعد إحدى نواتر الدهر .

أقول إنه صنف جديد من البطولة لم يكدر يتم له في الوجود مائة عام . ولم يك قبلها رجل كبير ليعيش ويرتق بهذا الأسلوب العجيب . ينث وحي ضميره في صفحات الكتب . ويظهرها في أنحاء الأرض بأجنحة الأوراق فينال معاشاً ومنزلة بما يسوخو له به أهل هذا العالم جزاء عمله ذاك . وما زالت السلع والبضائع تباع ولن تزال . ولكن سلعة الحكمة والفلسفة ووحى ضمائر العظاء لم تعرض قبل ذلك في الأسواق

(١) نقلاً عن ترجمة الأستاذ « محمد نبيه » لكتاب

هذا العرض المبين . وبإله من منظر عجب - منظر الكاتب في أسنانه البالية وحجرته الخاوية يسوس من وراء قبره بعد مماته من أتم العالم وأجبال الأرض من ضنوا عليه أثناء حياته بالقوت الضروري ، أجل عجب وربكم وبأى عجب ! ولم أر في ضروب البطولة وصنوف العظمة ما هو أدهش من ذلك . وما برح البطل من قديم الأزل يلبس للناس أزياء شتى وأشكالاً مستغربة ، وما برحت الدنيا تحار في كنهه لغرابة منظره ، فلا تدري ماذا تصنع به . ونحن ننكر من القدماء أن يحملهم فرط الإعجاب بالبطل على أن يعدوه إلهاً أو نبياً ، وأولى بالإنكار أن يرسل الله خلقه بطلاً مثل «جونسون» أو «روسو» أو «بيرتر» فتقتحمهم عيون الناس ولا يروهم إلا عجزة ومكاسيل لا فضل لهم إلا بضع كلمات أكثر ما فيها أنها ملهات القوم ومدفعة لآثام السأم والملل ينبدلها في ثمنها الدرام مقدار مسكة الرمح ، أليس هذا أولى بالإنكار والنفقة ؟ ومنذ كان الفكر هو سائس المادة وجب علينا أن نجعل البطل الكاتب إمامنا وقائدنا ، وألا تقدم عليه مخلوقا مهما عظم ، فهو روح العالم في أى صورة برز وأى زى لبس ، وما يقوله كان حتماً على العالم تعلمه واعتقاده والسير على موجهه ، وهينة استقبال الدنيا إياه ، ومعاملتها له عنوان رفعتها أو ضعفها - دليل سموها أو انحطاطها - مقياس قيمتها وفضلها ، ونظرتنا في سيرته نظرة في لباب حياة تلك العصور التي هو ثمرتها والتي نعيش نحن فيها .

ولكن ليس الكتاب جميعهم من معدن واحد ففهم الصادق والكاذب والحسن والمسمى ، ويقول «كارلايل» في ذلك «الكتاب صنفان جيد وردى شأن كل شيء في هذا الوجود ، فإذا دل بلفظه على الجودة فوظيفة الكاتب بيتنا كأشرف ما يكون وأعلى ، فهو ينفث لنا ما أودع الله جوفه من وحيه ، وهذا أكثر ما يستطيع امرؤ أن يفعله ، وهو قبضة من طيبة

الحق . وحياته قطعة من فؤاد الطبيعة الأبدى ، وكذلك حياة كل امرئ ، ولكن الضعاف الأكثرين لا يعلمون عن أنفسهم ذلك . ولا يخلصون لتلك الحقيقة ، والأقوياء الأقولون أقوياء أبطال مستمرون ، لأن هذه الحقيقة لا تبرح نصب أعينهم . والكاتب البطل مرسل إلى العالم ليفهمهم ذلك حسباً يستطيع ، وهي عين الوظيفة التي كان القدماء يسمون صاحبها إلهاً أو نبياً أو قسيساً ، وهي التي ما أرسل بطل إلى العالم إلا لكي يؤديها .

وقد تأثر «كارلايل» في نظريته عن البطل ودوره في التاريخ بالتفكير الألماني وخاصة بآراء «فشته» و «هيجل» و «هردر» . ولكن ينبغي حيناً نذكر ذلك أن نذكر إلى جانبه أن تقدير البطولة كان عنصراً أصيلاً من عناصر شخصية «كارلايل» . وأنه كان يسير في اتجاه تقدير الأبطال قبل أن يتعلم الألمانية بزمناً ويتشبع بآراء المفكرين الألمان . فهو حيناً اطلع على آراء الفلاسفة الألمان كان قد كون وجهة نظره الخاصة في هذا الموضوع . وقد وجد في مذاهب المفكرين الألمان ما ساعده على تأكيد وجهة نظره والتوسع في تطبيقها . وقد كان «كارلايل» أعمق أصالة من أن يتأثر بنظرية لا يجد صدى لها في نفسه . وبدوراً كامنة في تفكيره .

وقد استهدفت نظرية «كارلايل» في تفسير التاريخ عن طريق تأثير الأبطال في الحركة التاريخية لنقد شديد ، وبخاصة من الكتاب الديمقراطيين والاشتراكيين ، وربما كان أعمق نقد وجهه لنظرية «كارلايل» هو الفصل الذي كتبه الزعيم الوطني الإيطالي الكبير «ماتيني» وعنوانه «عقريه كتابات كارلايل واتجاهها» ويرى «ماتيني» في هذا الفصل القيم أن الظلال الضخمة التي ألقاها الأبطال على عصورهم حجبت عن عيني «كارلايل» رؤية الفكر القوى الذي كان أمثال هؤلاء الرجال مثليين له ومعبرين

عن « دور الفردية » في كتابه عن « السلطة والفرد إلى ما يقترب من جوهر فكرة « كارلايل » في تقدير أثر الفرد في التاريخ على ما بينهما من اختلاف كبير في المزاج والتفكير . وبرغم النقد الشديد الذي وجه إلى نظرية « كارلايل » في موقف البطل وتأثيره في التاريخ واختلاف الآراء حولها فإنها لا تزال من النظريات المرحية الجانب القابلة للمناقشة . وموضوع البطل في التاريخ أوسع حدودا وأكثر تعقيدا من أن يقال فيه الكلمة الفاصلة والرأى النهائي ؟ ومحاضرات « كارلايل » عن الأبطال برغم أن « كارلايل » نفسه لم يكن راضيا عنها ولا يراها من مآثور مؤلفاته ومستجاد بحوثه إلا أنها مع ذلك كله لا تزال من الآثار الفنية الممتازة والأبنية الفكرية الشائقة .

عنه ومفسرين لغوامضه ، والشعوب والأمم والأقوام هي مستودع هذا الفكر ومستقره . ويعارض « مزيى » رأى « كارلايل » في أن تاريخ العالم الحق هو تراجم حياة العطاء قائلا : « إننى باسم روح العصر الديمقراطية أعارض هذه الآراء ، فليس التاريخ تراجم حياة العطاء . وإنما تاريخ العالم هو تاريخ ديانة الإنسانية التقدمية وتنفل رموز هذه الديانة . وعطاء الأرض هم العالم في طريق الإنسانية . وهم كهنة ديانتها » والعبرى البطل في رأى « مزيى » يستمد نصف وجهه من السماء . والنصف الآخر من الناس . ولذا لا نستطيع أن نقدر العبرى تقديرا صحيحا إلا إذا درسنا ييشته .

وقد ذهب « برتراند رسل » في الفصل الذى عقده

بالحاوي  
عنا سند هادى



## النظرية النسبية لأينشتين

بمقام  
الدكتور محمد أحمد الشربيني  
مدرس قسم الطبيعة بكلية العلوم بجامعة الإسكندرية

### تجارب ومشاهدات :

هناك علاقة بين الأرقام وسرعة العدو : وإلى ساسمى الوقت الذى تحدده الساعة التى فى يد المتسابق بالوقت الحاضر أو الخلى ، فالوقت بناء على ساعة متحركة مع الجسم ، أعنى ساعة ثابتة بالنسبة للجسم ، هو الوقت الخاص أو الخلى ، فالمتسابق له وقت خاص وله أوقات عدة ، بعدد غيره من المشتركين فى السباق .

سأكتفى بهذا وأنتقل إلى وصف تجربة علمت بعد إعلان «النظرية النسبية» بأكثر من ثلاثين عاما، تثبت أن الوقت الخاص يختلف عن وقت المشاهد ، وحدد المقدار تحديداً يعتبر نصراً «لأينشتين» فيما ذهب إليه عام ١٩٠٥ :

تتناز بعض المواد بأن تقلد من ذات نفسها بجسمات سريعة جداً ، إذا ما تعرضت لأشعة نفاذة كالأشعة المسماة بأشعة «جاما» وتسمى هذه الجسميات فى بعض الأحيان بـ «الميزونات» ، وهى من المكونات الأساسية فى بناء المادة . واختلفت الآراء فى كنهها ، وإلى أرى أنها الأسمت المسلح الذى يمسك لبنات نواة المادة بعضها ببعض . وعلى كل حال فهى ليست أخف الجسميات بل هى وسط ، إذ تبلغ كتلتها أكثر من مائتى مرة من كتلة الجسم الخفيف المسمى «إلكترون» ،

أحببت ألا أواجه القارئ أول ما أواجهه بذكر نظريات «أينشتين» خشية غموض يجرى به قلمي ، يجعل القارئ يفهمها على غير ما أريده أن يفهمها ، لذا حرصت أن أتأني لعل القارئ يتحرر من بعض ما اعتاد عليه من تفكير ، لينظر إلى «أينشتين» ويراه على حقيقته ، وسأساعد القارئ على تهيئة نفسه بذكر بعض تجارب ومشاهدات ، ليكون على استعداد لمسيرة ما يقال عن «النظرية النسبية» .

ولا أدري هل سبق أن دار بالذهن - ونحن نرى حركتها فى مسابقة عدو يحمل ساعة ، ويحمل كل متسابق أيضاً ساعته - أن اختلت ساعات المتسابقين بسبب العدو فأصبحت تدل على أرقام مختلفة للوقت الواحد أثناء العدو ، تختلف جميعاً عن الرقم الذى تدل عليه ساعة الحركم الواقف عند شارة النهاية ، وظنى أنه وقد انتهت المباراة واجتمع المتسابقون حول الحركم ، وألقوا النظر على ساعاتهم ، ووجدوا لدهشتهم العقارب جميعاً على رقم بعينه ، لا بد أن يذهبوا إلى أن اختلاف الأرقام عند العدو نتيجة للعدو ذاته ، وربما يلهمون أن



وتصل سرعتها في هذه التجربة إلى سرعة تقل عن سرعة الضوء بنحو ١٪ ، وسرعة الضوء ٣٠٠ ألف كيلو متر في الثانية ، وتقذف المادة فور تعرضها للأشعة بعدد محدد من « الميزونات » يتناقص تناقصا معينا مع الزمن . ولكن أى زمن من الزمنين ؟ أهو زمن رجل العلم الذى يقف بساعته في المعمل يسجل فترة الزمن التى فيها يتناقص عدد « الميزونات » إلى النصف ؟ أم هو الزمن الخاص « للميزونات » أعنى الزمن الذى تتخلله ساعة كالجثرومة لاصقة « بالميزونات » وهى متحركة ؟ ولقد توصل العلم إلى أن جميع المواد التى تشع تتناقص مع الزمن ، وهناك علاقة معروفة بين الزمن وعدد الجسيمات المفلوذة ، عرفها العلم وتوصل إليها العلماء وثبتت تحقيقا . وأصبح الآن الأمر واضحا ، نستنتج الزمن الذى فيه يتناقص عدد « الميزونات » إلى النصف فزى أنه لا ينطبق أبدا على الزمن الذى تسجله ساعة رجل المعمل ، ولكنه ينطبق على الزمن الخاص « بالميزونات » المتحركة كما تنبأت به « النظرية النسبية » . ويبلغ الزمن الخاص في حالتنا هذه أكثر بقليل من عشر الزمن في سجل رجل المعمل ، ومعنى هذا أن خطوات الزمن الخاص سريعة ، وخطوات زمن المعمل بطيئة ، ونخلص من هذا إلى أن الجسم المتحرك يبدو لنا وكأنه يسجل زمنا متأخرا عن زمنه لو كان المتحرك ساكنا .

### قمر صناعى :

خير امتحان لـ « النظرية النسبية » هى الأقمار الصناعية التى تأخذ مداراتها حول الأرض . ومن الجائز أن نستعين بالبطيء منها وسرعته ثمانية كيلو مترات في الثانية ، والزمن الخاص للقمر الصناعى هو عبارة عن إشارات لاسلكية ترسل منه كل ثانية من الزمان ، ويمكن تسجيل هذه الإشارات على الأرض ، ويلاحظ الراصد على الأرض أن المسافة التى يقطعها القمر بين إشارتين هى أكثر من ثمانية كيلو مترات ، ولو دار

القمر سنة كاملة بزمنه الخاص ، وكان مداره مدارا دائريا لربأبناء يقطع مسافة أكبر من المسافة المقدرة بعد سنة من زمنه الخاص، والزيادة هى ٣٧٨ مترا ، وبذلك نحصل على علاقة بين الزمن الخاص للقمر الصناعى وزمن الأرض ، واستجده محققا للتجربة السابقة ولـ « النظرية النسبية » .

ولكى أردت أن أخطو خطوة أخرى لأثبت حقيقة جديدة ، لذا تسمح لرجل الفضاء أن يقيس مسافة على الأرض فيستقبل الإشارات اللاسلكية السابق إرسالها والمرتدة إليه من الأرض ، والآن لا يشعر رجل الفضاء بأنه متحرك ولكنه يشعر بأن الأرض تتحرك بسرعة ثمانية كيلو مترات في الفترة بين إشارتين من إشاراته ، وعليه فإنه سيقس مسافة غير خاصة بزمن خاص ، ولو سأل زميله على الأرض أن يقيس هذه المسافة لوجد المقياس الخاص أكبر من مقياس رجل الفضاء ، ومعنى هذا أن رجل الفضاء يرى الطول قد انكس لتتحرك الأرض بالنسبة له ، فطول الجسم المتحرك ينكمش إذا تحرك في اتجاه طوله ، ومقدار الانكماش يطابق ما تذهب إليه « النظرية النسبية » .

### الإلكترونات :

« الإلكترون » جسيم خفيف وهو مكهرب دائما ، وقد تواضعتا على وصفه بأنه سالب التكهرب ، ومن السهل تحضير فيض منه ، فيمكنك أن تكسب بالذلك جسما كهريا سالبة ، أعنى تكسبه فيضا من « الإلكترونات » وتظهر « الإلكترونات » أيضا نتيجة تسخين سلك إلى درجة عالية من الحرارة ، ولا بد أن تكون هناك حماية منها حول السلك المتوهج في المصابيح الكهربائية المنارة ، ويمكنك أن تكسب « الإلكترونات » بسرعات مختلفة بأن تعطيه طاقات كهربائية مختلفة ، ويمكنك أن تحرف حزمة منه عن سيرها بالمغناطيسية أو الكهربائية ، لذا يمكنك أن تعين كتلته . وثبت

المتداولة في ميدان الطاقة غير العملة المتداولة في ميدان الكتلة. أعني أن وحدات الكتلة غير وحدات الطاقة لذا ظهرت النسبة عدداً ليس بالواحد الصحيح ، وتتساوى الكتلة والطاقة ، تماماً لو أخذت سرعة الضوء وحدة للسرعات .

ثم أجريت تجربة عكسية بأن سمح لشعاع بأن يتقابل وشعاعاً آخر فتجسدا على شكل «إلكترون» موجب و «إلكترون» سالب كل يسعى في طريقه .

استعملت هذه المعادلة لتحقيق طاقة الانفجار لمعرفة مقدار ما سيختفي من مادة . ويظهر كإشعاع وحركة ، بل استعملت في تحقيق جميع معادلات التفاعلات النووية ، وأصبحت ثقتنا بهذه العلاقة أكبر من ثقتنا بالنظرية الأم التي أنشأتها .

ألف بآه النسبية :

همت أن أكتب هذا الفصل عن «النسبية» فوضعت نصب عيني محاضرات ألقيتها على الطلاب ، واستحضرت في الذهن مقالات كتبها من سنين كما عادت في الذاكرة إلى عدة كتب قرأتها . وما كنت أظن أنني سأعف عنها جميعاً ، وهزني الشوق إلى كتاب صغير يمتاز بسهولة وبساطته . وعنوان الكتاب «ألف بآه النسبية» ومؤلفه الفيلسوف الكبير - «برتراند رسل» وخطر لي سلوك أسهل الطرق بمحاولة تلخيص هذا الكتاب في هذه العجالة ، فأخرج للعرية خير ما كتب في هذا الموضوع تنويراً للعامة ، وحاولت خلاصاً وجمع القلم وعصاني الكتاب إذ فقد الكثير من رونقه بتقطع بعض من أوصاله ، وانتهيت بأن أدعو الله أن يقع كاملاً في يد من يبحث عن اليسر والوضوح في هذا الموضوع . واستخرت الله وقررت ألا أحيده عن السبيل التي اختطتها لنفسى في بداية هذه العجالة ، وبدأت حيث اعتدت أن أبدأ إلى «أقبل ظهور النظرية النسبية» بسنين .

بالنظرية أن كتلة «الإلكترون» تزداد بازدياد سرعته ، وقد ثبت ذلك عملياً قبل «النظرية النسبية» بثلاثة أعوام ثم قدرت الزيادة تقديراً دقيقاً بعد «النظرية النسبية» .

وتعين الزيادة في الكتلة بمقدار استجابة «الإلكترون» للانحراف بالمغناطيسية ، ووجد أنها تتفق وهذه النظرية . وتتفق التجربة في جميع الظواهر الطبيعية ؛ الكبير منها والصغير من دورة كوكب حول الشمس إلى دورة «الإلكترون» حول النواة ، وتتفق التجربة مع النظرية إذا أدخلنا في الاعتبار ازدياد الكتلة مع السرعة بالمقدار الذي ذهبت إليه «النظرية النسبية» . وتسمى كتلة «الإلكترون» الخاصة - وهي كتلته عند السرعة صفر - بالكتلة الساكنة . ومعنى هذا أن الزيادة في الكتلة جاءت نتيجة لازدياد السرعة ، وسبق أن جاءت الزيادة في طاقة الحركة نتيجة لزيادة السرعة مع فرض ثبات الكتلة . فهل هناك تجربة تبين علاقة بين الطاقة والكتلة ؟

الطاقة والكتلة :

أجريت تجارب كثيرة ومختلفة بينت أن هناك علاقة بين الطاقة والكتلة ، وأن النسبة بينهما مقدار ثابت . بل قدر هذا المقدار فوجد أنه : سرعة الضوء مضروبة في نفسها . فكان كما تنبأت «النظرية النسبية» من قبل ذلك بأعوام . وكانت هذه العلاقة هي مفتاح السر في جميع التفاعلات النووية من تحويل عنصر إلى عنصر إلى انفجار قنبلة ذرية أو هيدروجينية .

سمح «الإلكترون» سالب أن يتقابل مع «الإلكترون» موجب في وجود لوح من الرصاص فإذا بالجسيمين يتلاشيان . وتظهر بدلاً منهما طاقة إشعاعية على شكل شعاعين يمكن تقدير طاقتيهما . ونحن نعلم كتلة كل من الجسيمين ، وبقسمة الطاقة على الكتلة نحصل على عدد هو سرعة الضوء مضروبة في نفسها . وقد تحولت المادة إلى طاقة . ومعنى المقدار الثابت أن العملة

ما قبل ظهور « النظرية النسبية » :

حرصت أن أذكر كلمتي « النظرية النسبية » وألا أذكر كلمة « النسبية » بمفردها ، فهم النظرية النسبية : الوصول إلى قوانين تفسر الظواهر الطبيعية ، دون أن تشكل هذه القوانين تبعاً لتغير الزمان والمكان والظروف والأحوال ، ولكن قد جرى على لسان القدماء كلمة « النسبية » قبل ظهور « النظرية النسبية » وأفاضوا في الحديث عنها .

ولن أتوغل في القدم ، بل أعود إلى بضع مئات من السنين يوم أن كتب الفيلسوف « جون لوكي » كتابه عن المعرفة الإنسانية ، فقد تحدث فيه عن الحركة النسبية ، وصورها لنا تصويراً دقيقاً ، وتحدث عن رقعة شطرنج ويبادق موضوعاً عليها تركها وعاد إليها ، وقال : إن اليادق لم تتحرك من مكانها رغم أن الرقعة وما عليها كل في مربعه قد انتقلت من حجرة إلى أخرى ، ثم جعل الحجرة في سفينة ، وترك الرقعة حيث كانت في موضعها من الحجرة ، وعاد إليها ووجدتها في نفس مكانها ، وقال : إنها لم تتحرك رغم أن السفينة كانت تمخر عباب البحر ، وحكم بأن السفينة في مكانها لم تبرح إذا ما حافظت على موقعها من جزيرة قريبة ، رغم علمه بأن الأرض قد دارت بعضاً من دوراتها حتى عودته إلى السفينة وهي ساكنة .

نستنتج من كل هذا أن لا بد أن قد غير كل من البيادق ورقعة الشطرنج والسفينة أماكنها بالنسبة لأجسام بعيدة عن الأرض . ولقد كان « نيوتن » على علم بهذه الحركات النسبية ، حتى إنه أعلن عام ١٦٨٧ ما سمي بمبدأ التسوية لـ « نيوتن » وهو ألاّ تغير في حركة الأجسام بالنسبة لبعضها مع بعض في مجال ما إذا تحرك هذا المجال الذي يحوى الأجسام حركة منتظمة مستقيمة بعد أن كان ساكناً ، فحركة الأشخاص في القطار لا علاقة لها أبداً بالقطار ساكناً أو متحركاً حركة

منتظمة ، والقوانين التي تحكم حركة الأشخاص في قطار منتظم الحركة هي نفس القوانين التي تحكم الأشخاص في الحطة ، ولو جاز أن نضع هذا المبدأ في صيغة - ربما نعود إليها عند التحدث عن النظرية النسبية - لقلنا لا تشكل القوانين التي تفسر الظواهر الميكانيكية تبعاً لتغير منتظم للمكان ، فطبق على مكان من قوانين ميكانيكية يطبق أيضاً بنفس شكله على مكان آخر يتحرك حركة منتظمة بالنسبة للمكان الأول .

ويجمل في أن أشير إلى ما قلته سابقاً من أن النظرية النسبية تبحث عن قوانين تفسر الظواهر الطبيعية ميكانيكية أو غير ميكانيكية ، ولا تتأثر بالزمان والمكان والظروف والأحوال . وتبين أهمية مبدأ النسبية لـ « نيوتن » في تعميم القوانين الميكانيكية ، فهي لا تسري على منطقة بلانها فقط ، بل تسري على مناطق أخرى في حركة منتظمة بالنسبة لبعضها مع بعض . وهكذا كان « نيوتن » ينظر إلى الأرض ويمتد نظره إلى السماء ويسيطر بقانونه على الأرض والسماء . وخلق في هذا خلق العالم الحق :

سقطت فتاحة على رأسه في الأرض ، وأسقطها قوة متبادلة بين الأرض ، والفتاحة وكبرت الفتاحة في نظره ، ورآها بعين الخيال ، خيال العالم البهائم ، رآها في كبد السماء وكأنها الشمس ، ولم لا تكون الشمس ذاتها ، وتكون هناك قوة متبادلة بين الشمس والأرض ، قوة تتبع قانوناً هو القانون الذي تتبعه القوة بين الفتاحة والأرض ، لوعوضاً بين المسافات بالمسافات وبين الكتل بالكتل ؟

وهكذا خرج « نيوتن » بقانون الجاذبية الأرضية ، وعممه على الكواكب في مداراتها ، والشموس في أفلاكها ، وهذه هي قدرة العالم الملهم ، إذا أخرج إلى الوجود قانوناً سعى جاهداً إلى تعميمه ، فما باله وهو يشاهد الحركة تسيطر على الوجود فيرى الأرض في حركة حول نفسها وحول غيرها ، ويرى

الكواكب والشمس والقمر وغيرها من شمس وأفار  
وجرات « كل يجرى لمستقر له » ؟

كلها حركات نسبية إذا وصفت حركة جرم لا بد  
أن تصفه بالمقارنة ، فنصف حركة جسم بالنسبة لجسم  
آخر متحرك ، فهل لا يوجد في مكان في هذا العالم الإلهي  
الكبير نجم ساكن لا يتحرك ، ساكن سكوتا مطلقا ،  
وخطورة هذا الكشف أن كل ما ينسب إلى المطلق فهو  
مطلق .

فلذا عثرنا على هذا النجم أمكننا أن نصل إلى الحركة  
المطلقة فكل حركة بالنسبة لهذا النجم حركة مطلقة ، وكان  
هذا النجم هو الفضالة المنشودة لعلماء القرنين الماضيين ؛  
تحيلوا وتحيل معهم « نيوتن » أن هذا النجم كالعقاة  
يستحيل العثور عليه ، واقترح « نيوتن » بديلا عنه  
الفضاء المحيط تسبح فيه الكواكب بما فيها من كائنات  
أحياء وأموات .

فالفضاء في نظره ساكن سكوتا أبديا ، فهو المربط  
الذي يرجع إليه إذا أردت أن تعرف الحركة المطلقة ،  
وكل ما ينسب إليه فهو مطلق . وزاد هذا التفكير رسوخا  
أن أمواج الضوء تأتي إلينا عبر الفضاء الخالي ، ولا بد  
أن تأتي إلينا محمولة في بحر من الأثير تخيله العلماء لتفسير  
ظاهرة انتقال الضوء ، وزاد إيمان علماء القرنين الماضيين  
بالأثير أن للكهرباء والمغناطيسية القدرة على التأثير من  
بعيد ، فلا بد أن تكون هناك أيد خفية ، تمتد لتحث  
الأثير ، تمتد في وسط يحملها . ولا أحب أن أورد  
قول بعض الفلاسفة في هذا المضمار ، وأظنه « ديكارت »  
الذي قال : إن مجرد الوجود وجود جسيمين مفصول  
أحدهما عن الآخر ؛ برهان على وجود وسط بينهما ،  
ولكني أحب أن أورد بعض التجارب التي عملت  
للتحقق من صحة فرض وجود الأثير .

ولقد بنيت أهم تجربة على أن لا بد أن تخوض  
الأرض أثناء دوراتها في الأثير الساكن ، وكان أن وفق  
« مايكلسن » في عمل جهاز لقياس التغير الذي يطرأ

على سرعة الضوء متحركا في اتجاه حركة الأرض ، ثم  
متعامدا على اتجاه حركتها ، ولعل الفكرة قد خطرت له  
وهو يتخيل بحر الأثير يجر ماء ، وأن الزمن الذي  
يأخذه سائح ليقطع مسافة معينة ، سائحا على طول التيار  
ذهابا وإيابا غير الزمن الذي يأخذه السائح نفسه ليقطع  
المسافة نفسها عبر التيار ذهابا وإيابا ، ومعنى هذا أن  
سرعة السائح على طول التيار غير سرعته عبر التيار ،  
ويمكن من هذا معرفة سرعة التيار بالنسبة للأرض ،  
وهي تساوى في المقدار وتختلف في الاتجاه سرعة  
الأرض بالنسبة للتيار .

لذا جعل « مايكلسن » الضوء يخترق التيار الأثيري  
طولا ، ثم جعله في الوقت نفسه يخترقه عرضا ، مع  
تساوى الطول والعرض من الوجهة المترية . ونظر  
أيهما يسبق الآخر بعد أن يقطع المسافة ذهابا وإيابا .

لم ينفرد « مايكلسن » بهذه التجربة ، بل اشترك  
معه « مورلي » سنة ١٨٨٧ ، وعرفت التجربة فيما بعد  
بـ « تجربة مايكلسن و مورلي » ، وأساس التجربة  
لإرسال حزمة ضوء من ثون واحد ، ثم وضع لوح نصف  
شفاف في طريق الحزمة ليقسم الحزمة جزئين ، حزمة  
جزئية تتجه غربا أعنى على امتداد الحزمة الأصلية ،  
وحزمة جزئية أخرى تتجه شمالا أعنى على امتداد  
متعامد للحزمة الأصلية ، وتنعكس كل حزمة جزئية  
على نفسها بسقوطها على مرآة على مسافة متساوية من  
اللوح غربا وشمالا .

وللوح وظيفتان : الوظيفة الأولى عرفناها وهي  
تجزئة الحزمة إلى جزئين غربا وشمالا ، والوظيفة الثانية  
تجميع الجزئين بعد انعكاسهما في حزمة واحدة تتجه  
جنوبا .

وتظهر نتيجة التجربة من رؤية ما يحدث في  
« تلسكوب » موضوع في الطريق جنوبا ، وجدا أن  
الحزمة الساقطة على اللوح .

وقد انقسمت إلى حزمتين تركنا اللوح في وقت واحد ، وعادتا إليه في وقت واحد . واجتمعتا في حزمة واحدة في وقت واحد . وبذلك عجز «مايكلسن» و «مورلي» عن الكشف عن أى اختلاف في سرعة الضوء نتيجة لاختلاف سرعة الأرض في الأثير .

لم يقنعا بتجربة واحدة لغرابة النتيجة التي حصلوا عليها ومخالفتها للمألوف . فالألوف أنك أسرع في الإسباك بكرة مقذوفة إليك لو جريت نحوها للإمساك بها . لم يقنعا بتجربة واحدة ، وهذا حرص معروف عن العلماء . فأعادوا التجربة في الربيع والخريف أعنى بفارق زمن مقداره ستة أشهر ، واختاروا أكثر من وضع للجهاز ، ورغم كل هذا الحرص وصلا إلى النتيجة غير المنتظرة : أن لا اختلاف في سرعة الضوء سواء اقترَب منك أو ابتعد عنك ، أو اقترَب أنت منه أو ابتعدت عنه .

إذن فالقول بأننا ننحرك في أثير ساكن قول كانت تعوزه التجربة : ومعنى هذا أن هناك شكاً في وجود مرتبط تبدأ منه القياسات ، فالقياسات المطلقة مشكوك في وجودها ، وهذا لا يتفق ومزاج علماء القرنين الماضيين . فخير أن تقف الأرض عن دورائها من أن ينكر وجود الأثير .

ثم كان من أراد أن ينقذ الموقف حرصاً على سلامة العلم في ذلك الوقت ، فنادى العالم الأيرلندي «فيزجرالد» عام ١٨٩٢ بأنكاش الأطوال في اتجاه حركة الجسم وبقيائها كما هي في اتجاه متعامد على الحركة ، وبذلك رأى أن عجز التجارب هو في الواقع إثبات لاختلاف السرعة سرعة الضوء ، والمسئول عن عدم ظهورها هو الانكماش المقروض ، فأرضى كبرياء العلماء بتمسكه بالأثير ، وتمسكه باختلاف سرعة الضوء باختلاف الحركة ، وأعلن تأمر الطبيعة على إخفاء الاختلاف .

وكانت الصيحة التي وضعت الأمور في مواضعها صيحة «ألبرت أينشتين» عام ١٩٠٥ ، وقبل أن يبدأ بذكر طريقة معالجته لهذه الأمور وكيف قاد سفينة العلم إلى حيث يجب أن نقاد : فأحدث ثورة علمية فلسفية اجتماعية - أتحدث عن هو «أينشتين» .

أينشتين :

رأيت «ألبرت أينشتين» في لندن عام ١٩٣٣ . رأيته رؤيا العين ، وتنبى «الظرة العابرة إليه بأنه رجل ثائر ، فشعره ثائر على رأسه وملابسه ثائرة على جسمه . والكلمات الإنجليزية تخرج من فمه كلمة إثر كلمة في صعوبة ، وكأنّ لسانه يبذل مجهوداً فوق الطاقة : يقذف الكلمة قوية متكسرة بين الحين والحين ، وتشعر أنه لن يستطيع أن يتم محاضراته ، وإذا به يقولها بتمامها دون أن ينقص منها شيئاً ، ولم أعد أذكر من محاضراته غير نصيحة واحدة بوجوب العكوف على البحث العلمي والإخلاص له مع اختيار أحسن الوظائف ملائمة كمرتقٍ للعالم ، واقرّح وظيفة حارس لفنار في وسط البحر . . كان غريباً أن أسمع هذا من صاحب «النظرية النسبية الخاصة» وصاحب «النظرية النسبية العامة» : وصاحب البحوث العدة في : الحركة البرونية ، والديناميكا الإحصائية والميكانيكا الموجية . والكهرباء الضوئية : والحرارة النوعية .

لأنى أعلم أنه لم يكن حارس فنار ، بل إن الحياة كانت قاسية عليه ، ومن يدرى لعله وهو قريب من الحياة بعيد عنها . ولعله يعاني من الوحدة النفسية ما يعاني : لكن غاضبى أنى دعت مالا لحضور هذه المحاضرة ، واشتد غيظي من رصد هذا المال لغير العلم ، وما كنت أظن أن عالماً عالمياً يتأدى بالنسك العلمى ، يجمع المال لغير العلم ! وكان أن أردت أن أرجع الأمور إلى أصولها فاستقصيت تاريخ حياته .

وانتهى «أينشتين» من دراسته الأولية والتحق بمدرسة ثانوية وهو في العاشرة من عمره . ودرس في هذه المدرسة تعليم الديانة اليهودية ، وتفاعلت تعاليم اليهود مع تعاليم الكاثوليك التي سبق أن تعلمها في المدرسة الأولية ، وأخرجت منه شابا ملحدا لا يدين بدين ، ويشعر بأن الأديان موهبات تعوق التفكير الحر الطليق ، وكفر بالقيم الروحية التي جاءت بها الأديان . والإنسان لا يفيق إلى دينه حتى تأتبه القارعة وإلا استبق الخواحد . وأقول قد جاءت القارعة على يد « هنر » عام ١٩٣٣ فإذا بد « أينشتين » العالم يعود يهوديا متعصبا لليهود . ولكن أفضل أن أساير الحوادث خطوة خطوة ، وأعود إلى المدارس الثانوية ، وأرى الطالب « أينشتين » يخطو خطوات بطيئة في دراسته ، فقد كان يكره استذكار الدروس عن ظهر قلب دون فهم أو تفهم .

ويجمل أن أذكر الأثر الذي تركه عمه في نفسه وفي مستقبل حياته ، فقد حجب إليه دراسة الرياضيات وكانت لعمه طريقة ، طريقة في تقرب العلم إلى ابن أخيه ، فكان يتحدث عن الجبر بأنه العلم الذي يقلل كمية العمل المطلوب لحل مسألة من المسائل ، ولقد فرح ابن الأخ بهذا العلم واعتبره علما للتسلية ، كأن تخرج لصيد حيوان مجهول « س » حتى إذا وقع في الفخ عرفت ما هو « س » .

ثم ملك عليه تفكيره علم الهندسة ، وشعر بأنه العلم الذي يرغب ويريده ، فأخذ يلبه التسلسل في المنطق والدقة في التعبير والوصول بمعطيات معلومة إلى الهدف المحلول وهو البرهان المطلوب .

وكثيرا ما كان يذكر بدء دراسته لهندسة « إقليدس » كأهم أثر مر عليه في شبابه وفي عامه الثاني عشر على وجه التحديد ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك بأن تنبأ بفشل الباحث النظري الذي لم يشعر في شبابه بأهمية هندسة « إقليدس » وفقد ما كان « أينشتين » ميمرا في

فإذا به قد ولد في ١٤ من مارس سنة ١٨٧٩ في مدينة « أولم » من جنوب ألمانيا من أسرة يهودية غير مستقرة ، انتقلت بعد عام من ميلاد الطفل إلى ضاحية من ضواحي « ميونخ » وكان أبوه يملك مصنعا كيميائيا كهربييا صغيرا ، وساعد الأب في إدارة المصنع أخ له مهندس وهو عم الطفل . وكانت هواية أم الطفل الموسيقى ولا سيما موسيقى « بيتهوفن » .

فكان من الطبيعي أن يجبره أمه على تلقي دروس على الكمان وهو في السادسة من عمره ، وكان أن أقبل على هذه اللروس كارها ، ثم روض نفسه على ما يكره حتى انقلبت الكراهية حبا ، فأصبح يحب الموسيقى ، بل كان يفرح إليها طوال أيام حياته ، لتهدى من نفسه وتوسع عليه نعمة الرضا والطمأنينة وراحة البال بعد عناء العمل ، وكان الأثر عنده من الفنانين « موزارت » . وكان الله أراد له أن يتأمل قبل أن ينطق ، وأن يختزن في الوعي قبل أن يفيض في الحديث ، فعجز عن أن يوضح عما في نفسه حتى موعد متأخر عن أثرابه من الأطفال . فتأخر في النطق حتى ظن به الشذوذ ، وخشى عليه من البله ، وقد أنف أن يشارك زملاءه ألعابهم ، وانطوى على نفسه بنعم بأحلام اليقظة . وبتأى عن أى مجهود عضلي ولو كان لعبا للتسلية ، وبأن امتعاضه وعدم استساغته لما يتذوق الطفل العادي من مناظر مثيرة ، فقد كان يتألم عند ما يرى التلذذيات والاستعراضات العسكرية وما أكثرها وقتذاك في شوارع « ميونخ » وما كان يخطر أن يرى الإنسان يتصرف ولو في شيء تصرفا آليا كالآلة الميكانيكية الصماء .

ثم دخل « أينشتين » الطفل المدرسة ، وكانت مدرسة أولية كاثوليكية ، فقد كانت المدارس في « ميونخ » تحت إشراف هيئات دينية ، ولم تهتم أسرة « أينشتين » كثيرا بالدين ، فلم تجد الأسرة غرابة وهي اليهودية دينا أن يكون ابنها كاثوليكييا تعليميا .

الرياضيات قدم ما كان متأخرا في العلوم التي تعتمد في دراستها على الاستدلال ، ثم زاد الطين بلة أن شعر أساتذته في المدرسة الثانوية بعدم توفيره لإيامه وخضوعه ثم خضوعا تاما ، مما أدى إلى فصله من المدرسة ، فصل وذهب ليلحق بأبيه في «إيطاليا» فقد اضطر أبوه قبل فصله بعام إلى أن يصفى أعماله في «ميونخ» ويرحل إلى «ميلانو» ليبدأ عملا جديدا تاركاً ابنه وهو في الخامسة عشرة من عمره في «ميونخ» ليتم دراسته الثانوية ، وكان أن فصل وذهب إلى «ميلانو» .

ثم أخذ يفكر في مستقبل حياته وهو يرى أسرته وما وصلت إليه . واستقر رأيه على أن يتخذ من التدريس مهنة له ، قرر أن يؤهل نفسه ليكون مدرسا في الطبعة النظرية ، واعزم أن يلحق بمدرسة «البوليتكنيك الفدرالية» السويسرية الشهيرة بـ«زيورخ» وتقدم إلى الامتحان وخانه الحظ .

وقد استرعت أوراق إجاباته اهتمام مدير «البوليتكنيك» إذ بان له القدرة الفائقة في الرياضيات والضعف الواضح في اللغات وعلوم الحياة .

فنتوح ليساعده وأدخله مدرسة توطئة لقبوله في «البوليتكنيك» وكانت المدرسة على غير غرار مدرسة «ميونخ» فقد تركت الحرية للطلاب في أن يفكروا بأنفسهم، ولا يعتمدوا على الاستدلال ، وكان أيضا على اتصال مباشر بالمدرسين يناقشونه ويمحضونه النصيح، وهناك شعر «أينشتين» بحياة أفضل تنفق ومبولة ، وكان أن نجح والتحق بمدرسة «البوليتكنيك الفدرالية» بـ«زيورخ» .

والدراسة تحتاج إلى مال وقد عجز أبوه عن القيام بأى مساعدة مالية ، ولكنه حصل على المال من قريب له ، وأخذ يؤهل نفسه لمهنة التدريس ، فاكسب الجنسية السويسرية، وأصبح مواطنا سويسريا حتى لا تختم عليه الوظيفة المرجوة، وهو الرجل الممتاز، والحاصل على خطابات توصية من أساتذته تشهد بأنه شخص من

الطراز الأول ، ورغم كل هذا عزت عليه الوظيفة ، وقبل وظيفة فاحص في مكتب للتسجيل سويسرى في «برن» وكان ذلك عام ١٩٠٢ ، ولم تمنعه مهام الوظيفة من أن ينظر في العلم ويبحث عن المهول ، فنال شهادة الدكتوراه عام ١٩٠٥ ، وقد كانت هذه السنة خصبة أنتج فيها «النظرية النسبية الخاصة» ، وأبحاثا أخرى عن الحركة البرونية ، والدناميكا الإحصائية ، والكهرباء الضوئية ، وبدأ يحتل مكانا مكيئا بين العلماء . وشافقت عليه الجامعات تطلبه أستاذًا ، فكان أستاذًا فوق العادة في جامعة «زيورخ» عام ١٩٠٩ ثم أستاذًا ذا كرسي في جامعة «براج» عام ١٩١١ واستعادته جامعة «زيورخ» مرة أخرى ليشغل كرسي الأستاذية في «البوليتكنيك» حيث كان طالبا وذلك عام ١٩١٢ . وحظيت به من بعد ذلك «برلين» أستاذًا متفرغا للأبحاث ١٩١٤ ، فأصبح أستاذًا في «معهد القيصر ولهم» وعضوا في الأكاديمية الملكية الروسية ، ولم يحض على تعيينه عام واحد حتى أذهل العالم بـ«النظرية النسبية العامة» سنة ١٩١٥ وكان للعالم عليه حق . فقام بحولة علمية لإلقاء محاضرات في «إنجلترا» و «الولايات المتحدة الأمريكية» ثم جرى عليه ما جرى على يهود ألمانيا عام ١٩٣٣ ، فتمحرك فيه النوازع الدينية الكامنة ، فأصبح عضوا للحركة اليهودية . وإن نادى بوجوب قيام حكومة علمية ، واعتذر عن أن يكون رئيسا لـ«دولة إسرائيل» المزعومة ، معلنا عجزه عن معالجة الطبايع البشرية ، وإن نجح في معالجة المسائل الطبيعية .

وقد احتضنته «الولايات المتحدة الأمريكية» وعينه مديرا للمدرسة الرياضيات في معهد الدراسات العليا في «برنستين تيوجرسى» حيث أرسل خطابا إلى الرئيس «فرانكلين روزفلت» في خريف سنة ١٩٣٩ يبنه بإمكانية عمل قبلية يدخل في تكوينها «اليورانيوم» ولها فاعلية قوية في الهدم والتدمير ، ثم ندم على ما فعل ،

وذلك بعد أن أُلقيت التنبؤات النظرية على «هروشيا» في ٦ من أغسطس سنة ١٩٤٥ .

وقد قدره العلم والعلماء ، إذ منح عام ١٩٢١ جائزة «نوبل» لأعماله في «الفوتونات» والنظرية الكتبية ، وقد حاول أن يذيب القوانين في قانون واحد بأن نشر سنة ١٩٥٠ محاولة لذلك ، وسماها «نظرية المجال الموحد» ، ومات في ١٨ من أبريل سنة ١٩٥٥ .

\*\*\*

ويجمل في قبل أن أُنقِص الحديث عنه أن أذكر موقفاً له يدل على الدقة وبعد النظر ، مما قد يفوت أسانئذه ومعاصريه من العلماء المشهود لهم .

وسأذكر من معاصريه «لورنيز الهولندي» وقد اقترن اسمه باسم «فيتزجيرالد» الذي نادى بانكماش الأجسام في اتجاه حركتها ، وأنه كلما ازدادت سرعة الأجسام ازداد انكماشها ، وكلما قلت سرعة الأجسام قل انكماشها . وأمكنه بذلك تفسير تجربة «مايكلسن» و «مورلي» وإثبات أن ما تراءى لها في التجربة من عدم وجود اختلاف في سرعة الضوء في اتجاه حركة الأرض عن سرعته في اتجاه معامد لحركتها ليس بصحيح ، والواقع أن هناك فرقاً ، وأن الانكماش المذكور أخفى هذا الفرق ، ويصل الضوء المتعامد والضوء غير المتعامد في وقت واحد .

ثم اقترح «لورنيز» عام ١٨٩٥ ، أن الانكماش لا يجري على الجسم ككل ولكنه يجري على مكونات هذا الجسم من «الإلكترونات» أثناء حركتها في الأثير مع الجسم مما ينتج عنه تعديل في القوى الرابطة بين الذرات والجزيئات لجسم يتحرك فيحدث تقارب بينها بقدر يتفق ، وما قدره «فيتزجيرالد» وكان أن فسّر تجربة «مايكلسن» و «مورلي» وسمى الانكماش انكماش «لورنيز فيتزجيرالد» لأن كلا منهما كان على غير علم بما عمل الآخر ، ويعتبر رأى «لورنيز»

هو الأساس ، إذ يبدأ به «الإلكترون» ورأى «فيتزجيرالد» نتيجة حتمية له .

ولعل رأى «لورنيز» وإن تعددت نتيجته مع «فيتزجيرالد» هو أقرب إلى المنطق العملي ، إذ سبق أن بين في عام ١٨٨٢ العالم «ج . ج طومسن» أن الجسم المكهرب تزداد كتلته لو تحرك ، وسميت زيادة الكتلة بأنها كتلة «الإكترومغناطيسية» ، ومعنى هذا أن الحركة تؤثر في الجسم المكهرب ، استنبط «طومسن» ذلك بمناقشة معادلات ل «ماكسويل» إذ تبين هذه المعادلات العلاقة بين الآثار الكهربائية والآثار المغناطيسية أثناء تغيرها في الأثير ، وقد بان من هذه المعادلات :

أن الآثار تنتقل بسرعة ثابتة قدر سرعة الضوء ، حتى ذهب «ماكسويل» إلى أن الضوء أمواج «إلكترومغناطيسية» وقد أثبتت التجربة فيما بعد كل ما ذهب إليه «ماكسويل» وأصبحت معادلاته هي حجر الزاوية في جميع الاتصالات اللاسلكية ، وحجر الزاوية في جميع الأبحاث الخاصة بحركة «الإلكترونات» حتى أن «لورنيز» استخدم هذه المعادلات في المقارنة بين «الإلكترون» متحرك في الأثير بسرعة كبيرة و «إلكترون» ساكن في الأثير قصد جعل المعادلات الخاصة بالجسم المتحرك تتفق شكلاً والمعادلات الخاصة بالجسم الثابت ، ورغم الاتفاق الشكلي فهناك علاقات بين أمكنة وأزمنة الجسم المتحرك ، وأمكنة وأزمنة الجسم الساكن ، وتسمى هذه العلاقات بتحويلات «لورنيز» .

نظر «أينشتين» إلى المعادلات السابقة الخاصة بالجسم المتحرك والجسم الثابت كما كتبها «لورنيز» ونفذ بناقب فكره وبعد نظره إلى مراى هذه المعادلات ، وكانت المراى أبعد من أن يصل إليها عالم معاصر له ، واستشف منها أنها تحمل في طياتها أسباب الاستغناء عن الأثير ، وإمكان التقدم العلمى دون الاحتياج إلى فرض وجود الأثير إذ ثبت الجسم المتحرك ، وحرك الجسم



المقدار . سواء كانت المنطقة متحركة أو ساكنة معتدلة أو مائلة .

وقد أنكر « أينشتين » بالمبدأ الأول وجود الأثير . وبالتالي أنكر وجود مرطب ثابت تنسب إليه الحركة التي يتميز بعضها بكونه مطلقاً وبعضها الآخر بكونه نسبياً .

وأنكر أيضاً بالمبدأ الثاني تأثر الطبيعة على القوانين الطبيعية ، حتى لا يكشف عن اختلاف فيها حسب الحركة . وذهب إلى أن « تجربة مايكلسن و مورلي » صريحة مكشوفة لا خفاء فيها ولا تجوز ، وأن سرعة الضوء واحدة في اتجاه حركة الأرض أو في اتجاه متعامد على هذه الحركة جاء الضوء من الشمس مباشرة . أو منعكساً من القمر ، أو من أى كوكب . أو نجم ثابت أو متحرك .

ثم انتهى إلى أن القوانين الطبيعية يجب أن تكون هي بعينها أو بشكلها في أى منطقة من المناطق المتحركة بحركة منتظمة . وهذا يبين الفرق بين « نسبية نيوتن » و « نسبية أينشتين » فقد قصد « نيوتن » عدم تغير القوانين الميكانيكية في أى منطقة عن الأخرى ، وقصد « أينشتين » عدم تغير القوانين الطبيعية إطلاقاً ، ميكانيكية أو ضوئية أو كهربائية أو مغناطيسية ، ومنها معادلات « ماكسويل » حيث تظهر سرعة الضوء ثابتة مع تغير الزمان والمكان ، وثبات سرعة الضوء له أهميته ، إذ هو لغة التفاهم بين بعض المناطق وبعضها ، إذ يجب أن يراعى ثبات سرعة الضوء ، إذا ما أردنا أن نتنقل من منطقة إلى منطقة ، أو أن نجعل قوانين منطقة ما لأصحابها كقوانين منطقة أخرى لأصحابها الآخرين ، فهناك معادلات تحويل مقيدة بهذا الشرط ، ومن العجب أن وجدت المعادلات الجديدة تحت الشرط الجديد هي نفس معادلات التحويل ل « لورينتز » وهى معادلات تبين العلاقة بين المكان الخاص والزمان ، والمكان غير الخاص ، وكذلك بين الزمن الخاص والمكان والزمان غير الخاصين .

اثبات - ووصل إلى نفس النتائج . ومعنى هذا أن المعادلات خلو من أى دليل يثبت أى الجسمين هو المتحرك وأيها هو الثابت ، إذن يمكن اعتبار سرعة الجسم المتحرك بالنسبة للأثير الثابت . كسرعة الجسم المتحرك بالنسبة للجسم الثابت ، وهذا كان فرض وجود الأثير كعلمه .

### النظرية النسبية الخاصة

ثم جاء دور « أينشتين » وهو في السادس والعشرين من عمره ، ويعمل في مكتب للتسجيل بـ « برن » ليبدى رأيه في « تجربة مايكلسن و مورلي » تلك التجربة التي أدهشت العلماء وجعلت « فيزجرالد » و « لورينتز » يعلنان تأثر الطبيعة في عدم كشفها اختلاف سرعة الضوء استقبلته مقبلاً أو استقبلته ثابتاً غير مقبل ، استقبلته مدبراً أو غير مدبر .

هذه التجربة التي قصد بها إثبات وجود الأثير وإثبات وجود السرعة المطلقة ينظر إليها « أينشتين » نظرة أخرى . ويخرج بعد مناقشتها ومناقشة معادلات « ماكسويل » كما طبقها « لورينتز » على جسم متحرك وجسم ثابت ، نخرج بأسس « النظرية النسبية الخاصة » وسميت خاصة لأنها تتعلق بالقوانين الطبيعية المطبقة في مناطق تتحرك بحركات منتظمة ، فخصصت الحركات بالانتظام ، أو قيدت بالانتظام ؛ لذا تسمى أحياناً بـ « النظرية النسبية المقيدة » ويمكن وضع هذه الأسس تحت مبدئين هامين :

الأول - لا وجود للحركة المطلقة من الوجهة الطبيعية ، ومعنى هذا أنه لا يمكن بوسائلنا الطبيعية الكشف عن وجودها .

الثاني - سرعة الضوء مقدار ثابت لا يتأثر بحركة المصدر أو حركة الراصد . مهما كان الاتجاه ، ومهما كانت الأوضاع ، ومعنى هذا أن سرعة الضوء هي المعيار الوحيد المطلق ، ومقداره في أى منطقة هو نفس

بحركة منتظمة بالنسبة للمنطقة الأولى ، وسأجلب إلى الفكر دون التجربة لبيان ذلك .

افرض أنه قد أثبت « مدينة المقطم » في الوقت الذى أثبت فيه « أهرام الجيزة » وهكذا حكم رجل ينظر إليهما من « برج القاهرة » ، فقد وصل الضوء إلى عينيهِ من المكانين في وقت واحد وهو في منتصف المسافة ، ولنفرض أنه في هذا الوقت بالذات وقت أن رأى رجل البرج تزامن الإثارتين كانت تحلق فوق رأسه طائرة ، ولنفرض جدلاً أنها تتجه من « الأهرام » إلى « مدينة المقطم » بسرعة أكبر من سرعة الضوء . وهذا مستحيل من الوجهة العملية ، إذ أن سرعة الضوء تعتبر سرعة لا يصح أن يصل إليها جسم مادي أبداً ، إذ لو كان هناك جسم له سرعة الضوء لازدادت كتلته حتى وصلت إلى ما لا نهاية .

نعود ونقول : إن رجل الطائرة يجزم لنا وهو صادق أن مدينة « المقطم » هي المارة فقط ، وأن « الأهرام » غير مارة ، إذ يعجز الضوء الصادر عن « الأهرام » عن أن يصل إليه وهو يطيرته بسرعة أكبر من سرعته ، إذن لا تزامن فهناك إنارة في « المقطم » ولا إنارة في « الأهرام » ولو انخفضت سرعة الطائرة إلى سرعة أقل قليلاً من سرعة الضوء لرأى « المقطم » ينار أولاً ثم « الأهرام » ثانياً فلا تزامن .

فترى منطقة تزامناً وغيرها لا يرى تزامناً ، فالزمن كالمكان نسبي غير مطلق ، بل إذا نظرت إلى النجوم واخترت نجماً على مسافة يقطعها ضوءه في شهر من الزمان ، فالضوء الصادر من النجم من شهر مضى هو الضوء الواصل إلى عينيك الآن ، وربما يكون النجم قد انفجر ، وأصبح لا وجود له بعد أسبوع من إرساله الضوء الذى وصل إلى عينيك ، ولن ترى الانفجار إلا بعد سبعة أيام مقبلة ، فأنت ترى الآن ماضى النجم ، وحاضره سراه في المستقبل ، وربما يرى مستقبله شخص في مكان آخر .

ويجمل أن أذكر أن لا فارق بين « نسبة نيوتن » و « نسبة أينشتين » للقوانين الميكانيكية إذا كانت السرعات أقل بكثير من سرعة الضوء ، أما إذا قاربت سرعة الضوء فيخلو الميدان لـ « نسبة أينشتين » دون منازع .

وإذا نظرنا إلى معادلات التحويل التى تجعلنا نحكم على ما يحدث في منطقة أخرى نر أن ما يراه أصحاب المنطقة الأخرى طولاً معيناً نراه نحن طولاً أقصر ، إذ انكمش نتيجة للحركة المنتظمة للمنطقة وما عليها . وكذلك نحكم على أن ما يراه أصحاب المنطقة الأخرى حادثاً في فترة من الزمن معينة نراه نحن حادثاً في فترة أطول ، وكذلك نحكم على أن ما يراه أصحاب المنطقة الأخرى كتلة معينة نراه نحن كتلة أكبر نتيجة للحركة المنتظمة للمنطقة ، ولو سألنا المنطقة الأخرى عن رأيها فينا ل قالت : إن أطوالنا تقصر في اتجاه حركتها بالنسبة لهم ، وأزماننا تطول والكتل تزيد .

وما من تجربة طبيعية تمكننا أن نحكم أيهما الصحيح ، وذلك لأن المقياس الوحيد وهو سرعة الضوء واحد في كل المناطق ، وقد فقدنا بذلك الإحساس بالمقاييس المطلقة ، وتعاملنا بالمقاييس النسبية مع سيادة القوانين المحلية في كل منطقة وكل القوانين متشابهة .

ونظرة أخرى إلى « قوانين التحويل » نجد بها أن المكان لمنطقة يحدد بمعادلة فيها المكان والزمان للمنطقة الأخرى ، وتجد أن الزمان يحدد بمعادلة فيها الزمان والمكان للمنطقة الأخرى ، إذن اندمج الزمان في المكان وأصبح لا وجود لزمان مستقل عن المكان ، ولا وجود لمكان مستقل عن الزمان ، فلا زمان مطلق ولا مكان مطلق ، وللتقريب إلى الذهن فقط أقول : في الوقت الذى فيه صباح في القاهرة يكون مساء في منطقة أخرى ، ولكن المسألة أعمق من هذا فربما نجد حادثة في منطقة تحدث في وقت واحد لا تحدث أبداً في وقت واحد في غير هذه المنطقة من مناطق متحركة

فرض وسط بين هذا وذلك، وقد وفقوا في اقتناصه إذ قدر عمر الشمس بفضله بألفي مليون سنة .

وأساس هذا الفرض أن جزءاً من المادة ، وليس كلها، يتحول إلى وميض وهو الجزء الفائض بعد تعقيد المادة، ويساعد على تعقيد المادة درجة الحرارة في باطن الشمس، وهي تبلغ أكثر من ثلاثة آلاف مثل للدرجة حرارة سطحها البالغة ستة آلاف درجة ، ويساعد أيضاً الضغط في باطنها، إذ يبلغ تسعمائة مليون ضغط جوى .

يكاد الفرض أن يطل في هذا الجو الملبب والضغط الخائق والهيدروجين الذي يبلغ ثلث الشمس كتلة والنسبة الضئيلة من الآزوت والكربون البالغة ما يقرب من الواحد في المائة هذه النسبة الضئيلة في كميتها القوية في مفعولها ، هي المحرض الذي يشارك في عملية التعقيد، ويخرج من العملية غير منقوص ، ومن غير سوء . فالمشول الأول والأخير عن بقاء الشمس كما هي هو الطاقة الإشعاعية الناتجة عن تحول «الهيدروجين» إلى «هيليوم» وقد قدرت وحسبت فجاءت بعمر للشمس هو قدر عمر أقدم صخر يوجد على ظهر البسيطة ولكيلا أفتح الأولين في تفكيرهم سأوافق على أن الشمس هي : الموقد الإلهي ، وقوده «الهيدروجين» ورماده «الهيليوم» .

وعلى هذا الأساس بنيت فكرة استخدام المواد الاندماجية لاستحداث الطاقة .

فهناك ثقل في المادة وخفيف ووسط بين خفيف وثقل ، والوسط هو أكثر المواد ثباتاً واستقراراً أما الثقل فهو في طريق الانحلال إلى الثبات والاستقرار بتفككه ، مع تخلصه من فائض من مادة عن طريق الإشعاع . أما الخفيف فهو طبع إلى تعقيد أملا في ثبات على ثبات واستقرار على استقرار بتجمعه مع تخلصه من فائض من مادة عن طريق الإشعاع .

وقد بين «أليشتن» العلاقة بين الكتلة والطاقة وقدرها تقديراً ، ولعلنا لو بحثنا مكونات الذرة ، فإننا نجد أنها أخف وزناً من مفرداتها . أعنى عند تكوين «نواة الهليوم» من وحداتها اختفى جزء من الوزن، فما من قوة في الوجود تعيد «نواة الهليوم» إلى مكوناتها الأولى حتى تُصَيَّف إليها وزناً يعوض ما فقدته أثناء التكوين ، فإن كبر ما اختفى من مادة أثناء تجمعها صعب تفككها وكان ارتباطها وثيقاً .

ولعل الشمس تحافظ على ضوئها باستعمال هذه العلاقة بين الكتلة والطاقة .

وإن الفكر البدائي يتخيل ما يرى ولا يتخيل غير ما يرى ، فإذا رأى ناراً تخيل الوقود وحسبه الفحم ، فلا غرابة لو ظن الأولون أن نار الشمس من احتراق الفحم فهي الموقد الإلهي ، ولكن هذا الفرض لم يصبر طويلاً مع العلم فلو كان صحيحاً لكانت الشمس في خبر كان من قديم الزمان .

ولكن تفتق الفكر العلمي وبأنه فساد هذا الفرض ، فتفتق عن فرض آخر هو : أن الشمس كرة غازية ملتهبة تنكش ببطء ، وكلما انكشبت زادت حرارتها بحكم الانكماش ، وجادت بالزيادة . وبلغت بهم الدقة أن قدروا انكماشها اليومي ، ولكن هذا الفرض لم يثبت طويلاً ، وإن تنبأ بعمر للشمس أطول مما تنبأ به الفرض الأول ، فزاد على العمر أربعة أمثاله . ولعلها صلدة جعلت الفكر ينتقل من التقيض إلى التقيض ، فإذا بفرض جديد يطيل من عمر الشمس إطالة تخرجها عن نطاق المقول في تكوين العالم ، لأنه يرتفع بعمرها إلى ثمانية أمثال عمرها العلمي الذي قدر بعمر أقدم صخر موجود على ظهر البسيطة ، فلقد ارتفع عمر الشمس في حسابهم عند ما فكر العلماء في أنها باقية صامدة حتى يبقى آخر جزء من مادتها ، أعنى أنها ستبقى متوهجة حتى تتحول مادة الشمس بأجمعها إلى طاقة إشعاعية ؛ فرض أطال ، وفرض قصّر ، فلا بد أن يكون هناك

## النظرية النسبية العامة

ولعله قد شغل بالتفكير في القوانين التي تفسر لنا الظواهر الطبيعية للإشعاع ، سواء كان إشعاعاً من محطة الإذاعة أو من ضوء مصباح ، وهذه الإشعاعات ، وإن اختلفت اهتزازاً أو قدرة هي جميعاً تسير بسرعة واحدة هي السرعة التي يصل إلينا بها نور الشمس .

ومن غريب أمر هذه الإشعاعات أنها تهبط الجو المحيط بها ليقيم تحت تأثيرها ولها أثران متلازمان أثر كهربائي وأثر مغناطيسي ، وحيث يظهر الأثر تكون منطقة التفوذ ويصبح مجالاً حيوياً للإشعاعات مجالاً مغناطيسياً كهربائياً أي «إلكترومغناطيسي» .

ولأهمية هذا الحال اعتدنا أن نسمى هذه القوانين بقوانين الحال ، إذ يكفي أن يعرف أثر الحال تبعاً للزمان والمكان ، حتى نستنتج الخواص الطبيعية للإشعاع .

ويظهر أن الإشعاعات ليست هي الوحيدة التي تنفرد بمجال «إلكترومغناطيسي» بل كل متحرك من كهرباء له مجال «إلكترومغناطيسي» لذا كانت نظرية الحال خطأً بين مجال الإشعاعات ومجال الجسيمات المكمهرة .

أعود وأقول لعل «أينشتين» قد تأثر تأثراً عميقاً بهذه القوانين ، لأنه وهو يتحدث عن التجاذب جعل للتجاذب مجالاً أسوأ بمجال هذه القوانين ، ولقد ثبت علمياً أن «نظرية أينشتين» للتجاذب قد وافقت التجربة حيث أخفقت «نظرية نيوتن» التي تنادى بالطبيعة . أو ليس من الطبيعي أن تتوهم قوة بين الجاذب والمجذب ؟ ومن هذه التجارب الفاصلة انحراف الضوء إذا مر بجوار جسم مادي وتأثر بمجاله . وقد ثبت ذلك بما لا يدع سبيلاً للشك عند ما كسفت الشمس وظهرت النجوم مضبوطة بجوارها ، فانحرف تورها عند مروره بجوار الشمس المظلمة ، تحقيقاً كما تنبأت به نظرية «أينشتين» :

أمكن لـ «النظرية النسبية» الخاصة أن تصوغ القوانين ، لتطبيقها على حد سواء في أي من المناطق التي هي في حركة منتظمة بعضها بالنسبة لبعض ، ومعنى هذا أن المناطق لا تعمل فيها قوى ، إذ لو عملت قوة ما في منطقة لتسارعت هذه المنطقة وفقدت الانتظام في حركتها .

وقد رأى «أينشتين» أن يحور المناطق من هذا القيد قيد الانتظام في الحركة ، وكان ذلك عام ١٩١٥ عشر سنوات بعد إعلان «النظرية النسبية الخاصة» فكانت «النظرية النسبية العامة» وأمكن لها أن تصوغ القوانين لتطبيقها على حد سواء ، في أي من المناطق دون اعتبار لحركتها ، وبذلك تحمر «أينشتين» من «نيوتن» إطلاقاً ، فقد رأى «نيوتن» أن القوة التي تعمل في جسم لتغير تحركه ، تساوى التغير في كمية التحرك ، وهذا هو أحد قوانين الحركة لـ «نيوتن» وهناك قانون آخر أوحى به التفاحة التي قبل : إنها سقطت على أم رأسه وهو قانون الجاذبية ، ويسمى بقانون التربيع العكسي للجاذبية الثقالية ، إذ يتناسب عكسياً مع مربع المسافة بين مركزي ثقل الجسمين ، ويتناسب طردياً مع حاصل ضرب كتلتهما .

قانونان مختلفان جد الاختلاف مع «نيوتن» جمعهما «أينشتين» في نظرية واحدة هي النظرية العامة ، فسر بها ظاهرة الجاذبية الأرضية ، وشرح كيف تجذب الشمس الأرض وكانت نظريته أعم وأهم وأدق وأشمل من «نظرية نيوتن» في وصف هذا التجاذب .

وإذا بـ «أينشتين» يطلق العنان لعلمه وخبرته نحو مثالية علمية وذلك عام ١٩١٨ إذ عن له أن يحاول توحيد القوانين في قانون واحد يفسر الظواهر كبرها وصغيرها ، سواء كانت مادة أو طاقة في ثانيا نوى الذرات ، أو في الأجرام بين السموات .

موضع نقاش بينه وبين معاصريه من العلماء أغفلها رغم أهميتها . ولكن المقام لا يحتمل أكثر مما احتمل في هذه العجالة .

إن طريق «النسبية» غير طريق الذرة . ولو نظرنا نظرة عميقة إلى الطبيعة لوجدنا بديع ما صنع البارئ . فما من ظاهرة إلا أطل منها جبال الاتساق وتناسق التكرار . ألا ترى الشمس وقد رفعت وجعلت الكواكب تدور حولها «كل في فلك يسبحون» لا تصادم ولا تقارب ولا ابتعاد . هذه الصورة التي أودعها الله المجموعة الشمسية ارتسمت في أعين العلماء فتصوروها مكررة في الكون بأجمعه . مكررة في كل كائن في الوجود ، فقد حببت إليهم هذه الصورة حتى فرضوها فرضاً ولكنه فرض موفق .

وما المادة إلا أعداد مكررة لهذه الصورة كالحائط ما هو إلا أعداد مكررة لقالب الطوب ولكننا نرى قالب الطوب ، ولا نرى هذه الصورة . وذلك لأن أعيننا خلقت لترى مقاساً معيناً يصغر إلى حد مقدر تعجز العين عن رؤية أصغر منه . وهناك مقاس آخر أصغر من هذا الحد نستعين بأدوات التكبير والتقريب لرآه ، ويمتاز المقياس الأول والثاني بأنه بلغ من الضخامة مبلغاً يجعله يعكس إلى أعيننا الضوء الساقط عليه ، فتحس بوجوده ، إذ أننا في الواقع لا نرى الجسم ولكننا نستقبل الضوء المنعكس منه على شبكة العين فزاه ، لذا كان وجود الجسم لا يكتفي لرويته فلا بد من سقوط الضوء عليه وانعكاسه حتى نلمحه ، ولكن هناك أجساماً بلغت من الصغر مبلغاً يجعلها عاجزة عن صدى الضوء الغامر لها فلا ينكس على عتبيه ، ولا يصل إلى أعيننا لنبصره ، ومن هذه الأجسام الصورة المحيصة التي حدثتكم عنها شمس تدور حولها كواكب .

ويحدد ثقل الشمس أو خفائها عدد الكواكب التي تدور حولها ، وبعد كل كوكب . ولكن المادة الواحدة شمسها واحدة ، ويصاحب كل شمس عدد من الكواكب

كذلك حركة الكوكب عطارد وهو أقرب كوكب للشمس تتفق ونظرية «أينشتين» وتختلف و«نظرية نيوتن» ليست أهمية «نظرية أينشتين» في مطابقتها للواقع فحسب . بل في جلالها وبساطتها . فقد رأت الحيز الخلو من المادة والكهرباء والإشعاعات حيزاً منبسطاً ، لو أردت وصفه وتحديد مواقعه استعنت بهندسة «إقليدس» التي درستها في المدارس . ولكن إذا أدخلت على الحيز أجساماً مادية أو كهرباء أو إشعاعات التوى الحيز ، وأصبح جزء منه ملتوياً ، لو أردت وصفه وتحديد مواقعه ما أسغفلك هندسة «إقليدس» ولكنك تلجأ إلى هندسة أخرى غير مألوقة ، هندسة ملتوية لا تعترف باستقامة أقصر خط يصل بين نقطتين ، وكما لا ينبغي للمرء أن يجري قياسات بالمسطرة على سطح غير منبسط كالكرة . كذلك لا ينبغي أن تستخدم هندسة «إقليدس» في حيز غير منبسط .

ومن خصائص التواء الحيز أن المادة تتحدرو إلى أسفل ، ولا أقول تنجذب . وعليه يصبح مجال التجاذب محضاً له علاقة له بقوى الطبيعة .

وهذا عكس الخيال «الكثرومغناطيسي» فله علاقة وثيقة بالقوى الطبيعية فهو مجال طبيعي ، لقد وحد «أينشتين» اتجاه التفكير بأن جعل مجالاً للتجاذب تسجاً على منوال الخيال «الكثرومغناطيسي» ولكن شخصية هذا المجال غير شخصية ذاك فهناك ازدواج في الشخصية ، شخصية هندسية وشخصية طبيعية .

لذا عكف منذ عام ١٩١٨ على التوحيد ليذيب الشخصيتين في شخصية واحدة ، شخصية هندسية و يذيب القوانين في قانون واحد ، عله يصل إلى التوحيد ، ولكنه مات قبل أن يصل إلى نتيجة حاسمة ، بل لعل «النظرية النسبية العامة» تحتاج إلى تعديل وإلى كمال . وإن وصلت «النظرية النسبية الخاصة» إلى الكمال على ما نرى . هناك مسائل كثيرة في النظرية العامة

واحد . إذن الفارق بين مادة ومادة هو ضخامة الشمس أو ضآلتها ؛ ولا أقول الفارق عدد الكواكب إذ الشمس هي الأساس والكواكب تبع لها ، فالشمس يمكنها أن تعيش بغير كواكب ولكن الكواكب لا يمكنها أن تدور بغير شمس .

والشمس مكونة من وحدات مناسكة تماسكاً شديداً ، وهي وحدات متساوية بعضها مكهرب والبعض الآخر غير مكهرب .

والشمس بلغة العلم تسمى نواة ، والكوكب يسمى «إلكتروناً» والوحدة المكهربة تسمى «بروتوناً» والوحدة غير المكهربة تسمى «نيوتروناً» والنواة بإلكتروناتها الدائرة تسمى ذرة .

وربما تنتقل «الإلكترونات» من مدار إلى مدار ولا يكون لها قرار بين مدار ومدار ، لذا يقول «يرتراند رسل» في كتابه «هامش الفلسفة» : إن ناموس دنيا الذرة ثورة وليس تطوراً ، يقفز «الإلكترون» من مدار إلى مدار فجأة دون سابق انذار ، فلا اتصال في الحركة ، بل هناك تقطع ، وهذا لا يحدث أبداً في المناطق الخالية حيث تجري الأمور انسيابياً دون قفزات ، و«النظرية النسبية» لها سيادة على هذه المناطق . بل لها فلسفة خاصة بها لن أحاول أن أخوض فيها ، ولكني أضع الخطوط العريضة فقط .

جعلت للضوء مركز الامتياز فكانت سرعته في الفراغ مطلقة ثابتة دائماً ، حتى ولو كان للرصد سرعة تقارب سرعة الضوء . ثم أنكرت المركزية في العالم ، وجعلت كل منطقة كفيلاً بقوانينها وإن تشابهت القوانين ، وبينت أنه لا يصح أن تستنتج سلوك الأجسام المتحركة بسرعات كبيرة من سلوكها عند ما تتحرك بسرعة بطيئة .

وكذلك أنكرت وجود زمان منفردة ، ووجود مكان مستقل منفردة ، وبينت أن بساطة العلم في تفسير الظواهر الطبيعية تخم اندماج الزمان والمكان حيث لا يمكن تمييز شقيه ، وهناك اتحاد لا يقل أهمية عن الاندماج ، فأصبحنا تعجز عن التمييز بين الكتلة والطاقة ، حتى إننا وجدنا طاقة الجسم الساكن هي كتلته الساكنة ، لو اتخذنا سرعة الضوء وحدة للسرعات ، وبذلك وضعت الكتلة تحت وصاية الطاقة .

بل هناك إذابة لا تقل عن الاندماج والاتحاد ، وهي إذابة الطبيعة في الهندسة ، فأصبح مجال التجاذب الطبيعي ليس مجال قوة طبيعية ، بل هو مجال هندسي غير مبسط وغير مزود بقوة ما .

لعل القارئ يلمح بين سطور هذه العجالة أن «النسبية» أسلوب له خصائصه في التفكير العلمي ، تعداه إلى الفلسفة والاجتماع والاقتصاد .

الطريق  
إلى  
الفلسفة

# ثروة الاسم لآدم سميث

بفكر

الدكتور عبد المنعم الطنطاوى

دكتوراه فى القانون والاقتصاد من جامعة باريس  
ورئيس مجلس إدارة البنك العقارى

فإنه لم يبد مؤمناً بهذا التوافق وبعدهاته فى نطاق التوزيع ، وكذلك قد قال بنظرية فى قيمة العمل بتت الاشتراكية على أساسها أهم نقط ارتكازها للهجوم على النظام الرأسمالى .

فآدم سميث وإن لم يكن من الممك وضعه فى عداد الإشتراكيين ، إلا أن ما جاء به من أمثلة لمظاهر الخيف فى المجتمع القائم على الملكية الخاصة المتحررة من القيود ، وكذلك ما قدمه من أسس نظرية نفعت الاشتراكية الماركسية ، يجعله فى عداد الممهدين للاشتراكية .

وقد أثار تعدد جنابات آدم سميث وواقعيته المناقشة وسبب له الكثير من النقد من جانب بعض أنصار الحرية الاقتصادية ، الذين أهتموه بقصور فى المثل العليا الفردية . بيد أن ثمة ناحية فى آدم سميث يجمع الباحثون اليوم على تقديرها ، وهى بحثه لمشكلة التقدم الاقتصادى . فآدم سميث قد وضع أصول نظرية كاملة فى التقدم الاقتصادى ، وهى نظرية لا بد

كلما ذكر اسم آدم سميث ، تراحمت فى النفس مجموعة من الخواطر والأحاسيس الإنسانية وهبرت العقول ومضات لامعة هى بلا شك من بريق العبقرية . ولقد تبدت إنسانية آدم سميث فى كل ما كتبه عن الأهمية الاقتصادية للعمل الإنسانى ، وفيما بينه عن حقوق الطبقة العاملة . ويكفى أن نذكر فى هذا الصدد أنه قال « إن العدالة تقضى بأن يكون ، لمن يوفرون الغذاء والكساء والسكن للشعب فى مجموعه ، نصيب من نتائج عملهم يبي » لهم أن ينالوا غذاء وكساء ومسكناً مناسباً . أما عبقريته فظهرها إحاطته الشاملة بالمشكلة الاقتصادية وبحثه عن تفسير علمى وإنسانى لها فى عهد كان البحث العلمى الشامل للاقتصاد السياسى ما يزال فى أوائل مراحل . فآدم سميث قد وضع الخطوط الأساسية لفلسفة المذهب الحر واعتبر لهذا السبب مؤسساً للاقتصاد السياسى التقليدى ؛ بيد أن أثره على الفكر الاقتصادى قد تحظى حلود هذا المذهب . فكما أنه قال بوجود نظام طبيعى أساسه التوافق بين الصالح الفردى والصالح العام ، وخاصة فى نطاق الإنتاج والمبادلة ،

ليبدو في أحد مظاهره كتحليل متحرك وبرنامج للعمل لبلد غير متقدم .

ولهذا كله كانت الكتابة عن آدم سميت ، بل كان مجرد استرجاع سيرة حياته وخلاصة فلسفته ، في الوقت الحاضر ، مساهمة مفيدة ، على هامش المناقشات الدائرة والحركة الدائبة من أجل الاشتراكية والتقدم الاقتصادي

## ١ - حياته ومؤلفاته

في نفس الجامعة خلفاً لأستاذه فرنسيس هتشو وكان الاقتصاد السيامي يدخل ضمن دراسة الفلسفة . وقد قسم آدم سميت منهاج دروسه إلى أربعة أقسام كبرى ، الأول : يتناول اللاهوت الطبيعي حيث يعالج الأدلة على وجود الله ، ويتناول صفاته الحسنى والمبادئ التي يقوم عليها الدين ، والثاني : يشمل مبادئ الأخلاق والثالث : يدرس مبادئ الأخلاق المتصلة بالعدالة ، أما القسم الرابع : فيتناول بحث النظم السياسية التي من شأنها زيادة الثروة والقوة والرخاء في الدولة .

وفي سنة ١٧٥٩ نشر آدم سميت كتابه الشهير « نظرية المشاعر الأخلاقية »<sup>(١)</sup> وتناول في هذا الكتاب القسم الثاني من دروسه ، الخاص بمبادئ الأخلاق . وبعد أن نشر سميت هذا الكتاب الذي أذاع اسمه في أوروبا كلها ، أخذ نصيب هذا الجزء الخاص « بمبادئ الأخلاق » ينكشف في دروسه ، وبدأ يتوسع في دراسة القسم الثالث الخاص بمبادئ الأخلاق المتصلة بالعدل ، آملاً أن يصل إلى صياغة المبادئ العامة في القانون ونظام الحكم مع بيان تطورها .

(١) Theory of Moral Sentiments or an Essay towards an Analysis of the Principles by which men naturally judge concerning the conduct and character first of their neighbours and afterwards of themselves.

أن نعتي اليوم بلراستها ، للتشابه القائم بين مستوى المعيشة الراهن في بعض البلاد غير المتقدمة ، وبين مستوى المعيشة الذي كان سائداً في أوروبا في الوقت الذي عالج فيه آدم سميت مشكلة ثروة الأمم .

ويقول الأستاذ رستو في هذا الصدد « إن كتاب ثروة الأمم ، إذا نظر إليه بمنظار الوقت الحاضر ،

ولد آدم سميت في ٥ يونيو سنة ١٧٢٣ في مدينة كير كالدو Kirkaldy باسكتلندا وقد مات أبوه قبل ولادته ببضعة أشهر فعكفت الأم على تربية ابنها الوحيد وكان آدم سميت حدثاً ضعيف البنية ، لا يختلط كثيراً بأقرانه ميالاً إلى العزلة . وقد لازمته هذه الصفات طوال حياته وأدت به إلى الاعتكاف الطويل للقراءة والتأمل والتفكير . وفي سنة ١٧٣٧ التحق آدم سميت بجامعة « جلاسجو » حيث تميز عن أقرانه في دراسة الرياضيات والفلسفة .

وفي سنة ١٧٤٠ ، أوفد إلى أكسفورد لكي يعد لسلك القساوسة . هناك درس اللغات وتلوق روائع الشعر الإنجليزي بجوار آداب اللغة اليونانية واللاتينية والفرنسية والإيطالية . وبعد أن أقام سبع سنوات في أكسفورد ، لم يلق خلالها معاملة طيبة لشغفه بالاطلاع ، وغرور فكره ، تركها ، رغم نصيحة أصدقائه ، وعاد إلى كير كالدو ليعيش في كنف أمه ، وعدل عن اختيار سلك القساوسة . وعند ما بلغ سن الخامسة والعشرين انتقل إلى أدبرة وألقى محاضرات في الأدب والبلاغة .

وفي سنة ١٧٥١ عين أستاذاً للمنطق في جامعة « جلاسجو » ونقل في العام التالي أستاذاً للفلسفة الأخلاقية



ولكن لم يطل المقام بآدم سميث في جامعة جلاسجو ليحقق أماله في البحث الفلسفي القانوني . إذ ترك الجامعة سنة ١٧٦٣ بعد سنوات أربع من إخراج كتاب « العواطف الأخلاقية » ورحل إلى فرنسا كرافق ومعلم لدوق « بكنلي » Duke of Buccleugh الشاب .. ولكن ما تراءى إلينا من دروس آدم سميث في أواخر أيامه في جامعة « جلاسجو » قبل رحيله إلى فرنسا يدل على أنه قد رسم في هذه الدروس . وقبل أن يتصل بالفيزيكراتيين في فرنسا . الخطوط العريضة لكتابه الثاني « ثروة الأمم » .

أقام آدم سميث مع تلميذه في « تولوز » ثمانية عشر شهراً تمكن خلالها ، بسبب علاقته ببعض رجال السياسة . من التعرف على النظم السياسية والاقتصادية السائدة في فرنسا . وبعد رحلة له في جنوب فرنسا وإقامة شهرين في « جنيف » بلغ باريس حيث اتصل بمشاهير الفلاسفة السياسيين من « الفيزيكراتيين » الذين كانوا يسمون « بالاقتصاديين » ومهم « كرتاى » و « ترجو » .

ثم عاد آدم سميث إلى « كير كالدى » ليعيش مع أمه عشر سنوات يقضى معظمها في البحث والتأمل ليتم كتابه الكبير « ثروة الأمم » . وكانت الخطوط العريضة لهذا الكتاب قد تبنت من القسم الرابع من دروسه في الفلسفة الأخلاقية خلال الأعوام الثلاثة عشر التي قضاها أستاذاً في « جلاسجو » ويتضح ذلك مما نقل إلينا عن دروسه في سنة ١٧٦٣ . ولقد كان لإقامة آدم سميث في « تولوز » أثرها في تبلور أفكاره وتحديدها . أما إخراج الكتاب في صورته النهائية فقد استغرق عشر سنوات طويلة قضى آدم سميث معظمها في عزلة وتأمل ، وإن كانت قد تخللها زيارات للندن و « أدنبره » ، كان لها أثرها في تزويده بمعلومات

وحقائق أفادته في إخراج الكتاب على النحو الذى نعرفه .

وكتاب « ثروة الأمم »<sup>(١)</sup> مقسم إلى مقدمة قصيرة وخمسة كتب . ويتناول الكتابان الأول والثاني منها بحث نظرية الإنتاج والتوزيع . أما الكتاب الثالث فيتضمن بحثاً تاريخياً لتطور الثروة في مختلف الشعوب . أما الكتاب الرابع فيتناول نظرية التجارين والنظام الزراعى للفيزيكرات . ويوضح الكتاب الخامس موارد المال العامة ويضع شريعة الضرائب .

فكان آدم سميث قد قضى أكثر من عشرين عاماً في الاستقراء والبحث والتفكير والتأمل ليخرج كتاب « ثروة الأمم » في أوائل سنة ١٧٧٦ . وقد ساعدته إقامته في البيئة التجارية التي اشتهرت بها مدينة جلاسجو واتصالاته برجال الأعمال على تكوين فكرة حقيقة عن النشاط الاقتصادى . كما أن سفره إلى فرنسا واتصاله « بالفيزيكراتيين » كان له أثره في تأكيد فكرته عن مزايا الحرية الاقتصادية وأصالة النظام الطبيعى .

وبعد أن أخرج آدم سميث كتابه بستين عن مراقباً للجمرك باسكتلندا وهى وظيفة ذات أهمية كبرى . وانتخب في سنة ١٧٨٧ مديراً لجامعة جلاسجو . وقد كتب بهذه المناسبة ما يدل على مدى تعلقه بالحياة العلمية يقول :

« لا يستطيع رجل أن يكون مديناً لجماعة ما بقدر ديني لرجال جامعة « جلاسجو » . فلقد علموني ثم بعنوا في إلى « أكسفورد » . وعند عودتي إلى « اسكتلندا » اختاروني عضواً معهم ثم نقلوني لأشغل مركزاً أحاط به الشرف ، إذ شغله الدكتور هتشون من قبل . إن

(١) العنوان الكامل للكتاب :

An Inquiry into the Nature and Causes of the wealth of Nations

« جلايجو » والتي تضمنت أصل كتاب « ثروة الأمم » .  
 وإن ما نعرفه عن هذه الدروس إنما جاء نتيجة ما أنبئه  
 أحد طلابه في مذكراته عما تلقاه بجامعة « جلايجو »  
 سنة ١٧٦٣ . ومات سميث في سنة ١٧٩٠ تاركاً أثره  
 الكبير كتاب « ثروة الأمم » .

وقد صادف الكتاب في حياة صاحبه وبعد مماته  
 نجاحاً منقطع النظير . فبمجرد نشر الكتاب تلقفه  
 المثقفون في بريطانيا بل في أوروبا كلها وتناولوه  
 بالتعليق والمناقشة ، ولقد ظل هذا الكتاب المحور  
 الأساسي للمناقشات الاقتصادية والسياسية خلال قرن  
 من الزمان ، وما زالت بعض المبادئ والنظريات التي  
 قررها أساساً للبحث حتى وقتنا هذا .

وقبل أن تناول الكتاب بالتعليق نشر إلى أهم  
 التيارات الفكرية التي كان لها تأثير في آدم سميث .

## ٢ — التيارات المؤثرة

الكتاب قد حاولوا في أواخر القرن السابع عشر أن  
 يقارنوا الميزة النسبية بين التجارة والزراعة وكان الفكر  
 قد بدأ يتجه في أوائل القرن الثامن عشر إلى مناقشة  
 مذهب تقييد التجارة ، إلا أنه لم توجد أية دراسة تقوم  
 على بحث شامل للمشكلة الاقتصادية قبل منتصف هذا  
 القرن . ولم تظهر هذه الدراسة إلا على يدى الفيزيوقراتيين  
 وآدم سميث .

ونود أن نشير قبل التعرض للفيزيوقراتيين إلى أسماء  
 بعض الفلاسفة الذين اتفق المؤرخون على أن آدم سميث  
 قد تأثر بهم تأثراً مباشراً .

فقد قبل أن آدم سميث قد تأثر بفرنسيس هتشسون  
 Francis Hutcheson الذى سبقه في شغل كرسي  
 الفلسفة الأخلاقية في « جلايجو » ، نظراً لوجود شبه

فترة الثلاثة عشر عاماً التي قضيتها عضواً في هذه  
 الجامعة أذكرها باعتبارها أنفع فترة في حياتي وبالتالي  
 أكثر فترات حياتي سعادة وأكبرها شرفاً . والآن وقد  
 مضى ثلاثة وعشرون عاماً على تركي الجامعة أجد  
 أصدقائي وحائى القدامى يذكروني على هذا النحو  
 الجميل بانتخابهم إياي مديراً للجامعة فيمتلئ قلبي  
 بسرور لا يتأتى التعبير عنه .

وقد قضى سميث الفترة الأخيرة من حياته مريضاً  
 في عزلة عن الناس إلا عن عدد محدود من أصدقائه .  
 واستطاع في مرضه أن يعيد طبع كتابه « نظرية المشاعر  
 الأخلاقية » بعد إدخال بعض الإضافات عليه . ولم  
 يترك لنا آدم سميث شيئاً آخر غير كتابيه الكبيرين فيما  
 عدا بعض الأبحاث الفلسفية التي نشرت بعد وفاته في  
 سنة ١٧٩٥<sup>(١)</sup> ، وقد أوصى بحرق أوراقه بعد مماته بما  
 في ذلك مسودات دروسه في الفلسفة الأخلاقية في

إذا نظرنا إلى الفكر الاقتصادى قبل أواسط القرن  
 الثامن عشر لم نجد بحثاً شاملاً يحاول تفسير الظواهر  
 الاقتصادية في جملتها . والفلسفة الاقتصادية التي كانت  
 تتحكم في العالم خلال القرون الثلاثة التي سبقت القرن  
 الثامن عشر هي فلسفة التجاربيين التي كانت ترى تنظيم  
 الحياة الاقتصادية على نحو يزيد من كمية الذهب والفضة  
 داخل الدولة ، فالهدف النهائي للسياسة الاقتصادية عند  
 التجاربيين كان ينحصر في التحكم في ميزان المدفوعات  
 لتحقيق فائض ، أما أساليب هذه السياسة فكانت  
 تختلف من دولة لأخرى تبعاً لظروفها الخاصة ووفقاً  
 للفلسفة التجارية التي تسود حكامها ، وإذا كان بعض

(١) نشرت هذه البحوث بعنوان :

Essays on Philosophical Subjects.

بين كتاب «ثروة الأمم» وبين دروس «هتشون» من ناحية منهاج البحث وترتيب المواد . وكذلك لأن «هتشون» قد عالج فكرة تقسيم العمل والأصل التاريخي المنقود وبعض المسائل المتصلة بنظرية القيمة . كما أنه كان من المدافعين عن فكرة الحرية .

وكذلك قيل إن آدم سميث تأثر بدافيد هيوم David Hume نظراً لأنه قد عالج في دراسات قصيرة بعض المسائل الاقتصادية الهامة التي تعرض لها آدم سميث فيما بعد ، مثل موضوع النقود وسعر الفائدة وحرية التجارة ونقد مذهب «التجارين» الذين كانوا يخلطون بين النقود وبين ثروة الأمم ويقيسون درجة غنى الدولة ورخائها بما لديها من المعادن النفيسة ، وكذلك نقد سياسة التجارين في تقييد التجارة ، وبيان أن رخاء دولة ما لا يضر الدول الأخرى بل يفيدها .

وقد كتب هيوم في هذا الصدد «إني أتمنى لا باعتباري إنساناً فحسب ، بل باعتباري بريطاني الجنس أيضاً أن تزدهر تجارة ألمانيا وإسبانيا وإيطاليا بل أن تزدهر تجارة فرنسا نفسها ، وهيوم في هذه العبارة يضع أساساً هاماً لبناء نظرية حرية التجارة التي قال بها آدم سميث ، وإن لم يكن هيوم قد وصل إلى صياغة هذه النظرية أو الإيمان بفكرتها إيماناً كاملاً .

ومن قيل بأنهم أثروا في فلسفة آدم سميث بل في فلسفة «الفيزيوقراتيين» الطبيب الفيلسوف برنارد دى مندفيل Bernard de Mandeville الذى كتب في سنة ١٧٠٤ القصيدة المشهورة «قصة النحل» وفكرتها الأساسية أن المدينة بما تتضمنه من ثروة ومن علم إنما ترجع إلى ما غرس في نفوسنا من رغبة في إشباع حاجتنا غير المحدودة وسعينا إلى الرفاهية والمتعة . فردائل الإنسان ، لا فضائله ، هى أساس المدينة في رأى «مندفيل» . هذه الفكرة تجدها عند آدم سميث أيضاً في كتاب «نظرية المشاعر الأخلاقية» . ولكننا

تجدها مبرأة من وصف الرذيلة ، إذ يعتبر آدم سميث هذه الرغبات موهبة إنسانية لا تريب على من اختلجت بها نفسه . ثم نجد نفس الفكرة «فكرة الرغبة الإنسانية» أو «المصلحة الشخصية» في كتاب ثروة الأمم أساساً عريضاً لكل فلسفته في النظام الطبيعي ، باعتباره الدافع الأساسى للنشاط الاقتصادي في جميع صورته .

وتستبين الصلة بين آدم سميث وبين «مندفيل» من استعراض العبارتين التاليتين :

كتب «مندفيل» في قصيدته في أوائل القرن الثامن عشر ما نقله في لغة منثورة على النحو التالى :

«إن الميول الآتمة والرذيلة ، قد نمت المهارة والحدق ، وقد مكن لها الزمن والمثابرة أن ترفع من مستوى التنوع بطييات الحياة ومباهجها على نخط جعل الفقير المعلم يعيش في الحاضر أحسن مما كان يعيش الغنى في الماضي . وكتب آدم سميث في «ثروة الأمم» مؤكداً أثر المصلحة الشخصية في ظل الحرية الاقتصادية في تحقيق التقدم والرفاهية فقال :

«إن الجهد الطبيعي الذى يبذله كل فرد لتحسين حالته ، عند ما ينطلق في حرية وأمن ، ليلبغ من القوة شأواً يؤهله ، وحده وبدون عون من أحد ، لا لأن يحمل الجماعة إلى معارج الثروة والرفاهية فحسب ، بل شأواً يمكنه أيضاً من تخطي مائة عقبة كأداء مما يتمخض عنه جنون القوانين الإنسانية ، في حالات تجاوز كل ما يمكن تصوره» .

أما عن «الفيزيوقراتيين» فإنهم قد حاولوا البحث عن سر الرخاء ومصدر الثروة وعن أفضل النظم لتحقيق الرخاء وزيادة الثروة . وقد وجدوا أن المصدر الأصيل لكل ثروة هى الأرض . وأن العمل الزراعى هو العمل الوحيد المنتج ، لأنه يترك ناتجاً صافياً يزيد عما أنفق على الإنتاج . أما الأعمال الأخرى كالمعمل الصناعى أو التجارى فإن ما يضيفه من قيمة جديدة يتعادل تماماً مع

من القواعد سلطة أعلى مما تخليه سلطة الحاكم الإنسانى أو يقضى به العرف ، ولقد حاول آدم سميث - كما حاول « الفيزيوقراتيون » من قبله - أن يكشف عن هذه القواعد بالنسبة للنظام الاقتصادى ، هذا ولما كان النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، قد شهد بدء التحول إلى النظام الرأسمالى الصناعى القائم على المنافسة ، وتبدت عيوب النظام الاقتصادى القديم المؤسس على القيود المفروضة على حرية العمل والمبادلة ، فقد أدى هذا التطور المادى ، كما أدت الدعوة الفلسفية سائلة الذكر إلى زعزعة الثقة بفلسفة التجارين وسياستهم ، وأخذ يحل محل هذه السياسة فى العمل قدر من الحرية الواقعية ، سواء أكان ذلك بالنسبة للقيود المفروضة على التجارة الدولية وعلى حرية العمل فى بريطانيا أم بالنسبة للقيود المفروضة على حرية المبادلات الداخلية فى فرنسا .

فآدم سميث قد وجد فى فترة مكنته من أن يشاهد عيوب النظام الاقتصادى القديم المتداعى ، وهو نظام كان قوامه القيود العتقة على نظام الإنتاج والمبادلة، وقد استطاع أن يلاحظ بشائر نظام الحرية الوليد . وإذا كان آدم سميث لم يستشعر الثورة الصناعية التى كان ميلادها قد تم باختراع المحركات الآلية فإنه قد استنبط أن ثمة نظاماً أفضل قوامه الحرية والمصلحة الفردية ومن شأنه أن يؤدى إلى الخير العام . ولقد جاء ما كتبه تعبيراً راعياً عما كان يختلج فى ضمير عصره ، ولذا فإن كلمته لم تذهب أدراج الرياح ، بل كان لجرسها وقع عميق فى خيال جيله ، وفى نفس ما تبعه من الأجيال .

ما أفق على عملية الإنتاج ، وذلك لأن الطبيعة التى تتعاون مع الإنسان فى الإنتاج الزراعى لاتعاون معه فى صور الإنتاج الأخرى . وقد بين « كيرنيه » فى كتابه الشهير « الجدول الاقتصادى » Le Tableau Economique ( سنة ١٧٥٨ ) أن الناتج الصافى لطبقة الزراعة يتداول فى جسم الطبيعة الاجتماعية كما يسرى الدم فى جسم الإنسان . وبين « الفيزيوقراتيون » أن هذا النظام الطبيعى الذى وضعه الخالق هو الذى يؤدى إلى قدر من الرخاء ، وهو نظام يقوم على احترام الملكية والحرية ولا يحتاج إلى قانون وضعى بقرره ، وأن مهمة الدولة تنحصر فى ضمان احترام الملكية الفردية والحرية الاقتصادية . ولذا كان من الواجب إطلاق الحريات الاقتصادية بصورة كاملة حتى يتحقق الرخاء . وقد كان « الفيزيوقراتيون » يرون أن خير من يحكمهم هو المستبد العادل الذى يوجه الأفراد إلى النظام الطبيعى ولا يتدخل فيه . وكان من رأيهم أن النظام المالى للدولة يجب أن يقوم على فرض ضريبة وحيدة هى ضريبة الأرض الزراعية .

وإذا كان آدم سميث قد تأثر بمن سبقه من الفلاسفة والباحثين فى المسائل الاقتصادية، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، فإنه قد تلقى طابع فلسفة عصره : فالقرن الثامن عشر قد تميز بفلسفة القانون الطبيعى التى تقول : إن ثمة مجموعة من القواعد تبين ما هو صواب وما هو عدل ، ومنتش مع الأخلاق بصفة عامة ، وإنه من الممكن التعرف على هذه القواعد عن طريق العقل أو الإحساس الخلقى ؛ كما تقول أيضاً : إن لهذه المجموعة

## ٣ - النظام الطبيعي

وإذا كان آدم سميت قد رأى - مثل الفيزيوكرات - مدى ما تنطوى عليه سياسة التجار من أخطار الثروة وجدد في البحث عن سر الرخاء ومصدره ؛ وإذا كان أيضاً مثل « الفيزيوكراتين » الذين عرفهم وأعجب بهم قد تأثر بفلسفة القانون الطبيعي التي سادت القرن الثامن عشر ؛ فإنه قد وصل إلى تحديد صورة للنظام الطبيعي يختلف كثيراً عما قال به « الفيزيوكراتيون » كما أنه كان أكثر منهم إحساساً بحقائق الحياة وأقل تعديلاً بالفكرة الواحدة المخردة . ذلك أن آدم سميت أبعد ما يكون عن المذهبية العمياء .

وقد وجد آدم سميت أن المصدر الأول للثروة ليس الأرض بل هو العمل وبدأ كتابه « ثروة الأمم » بتلك الجملة المشهورة « العمل السنوي لكل شعب هو الرصيد الذي يمونه بالمواد التي يستهلكها خلال السنة من ضروريات المعيشة وكاليات الحياة سواء أكانت هذه المواد مما ينتجه العمل الوطني أم مما يشتري من الشعوب الأخرى مقابل منتجات العمل الوطني » . وبالتالي فإن ثروة الأمم تزداد كلما زادت قوة العمل . وتحقق هذه الزيادة في رأى آدم سميت عن طريق التخصص وتقسيم العمل . وكذلك بسبب الآلات واستخدامها في الإنتاج . وكذلك تزداد ثروة الأمم بازدياد عدد العمال المشتغلين على نحو يتمشى مع زيادة عدد المستهلكين ( عدد السكان ) وهو ما لا يتأتى في رأيه إلا بزيادة رؤوس الأموال المستثمرة .

ولكن ما هي القوى التي تعمل على أن تبلغ الثروة أقصاها وبفضلها يتحقق تقسيم العمل وتوزيع الاستثمار على أوجه النشاط على النحو الأمثل ؟ يرى آدم سميت أن ثمة غريزة قد ركزت في الإنسان وهي المصلحة الشخصية التي تدفع به إلى محاولة تحسين حاله . هذه

الغريزة التي تحكم تصرفات الأفراد تؤدي إلى تحقيق الخير كله للجماعة . وذلك لأن الأفراد عند سعيهم لتحقيق مصلحتهم الشخصية ، تقودهم كما يقول آدم سميت « يدخفية » ولا شك في أنه يقصد بدلاً من الحرية . تقودهم إلى غاية لم يقصدها وهي تحقيق الصالح العام . والنظام الطبيعي عند آدم سميت نظام تلقائي ينبثق عن الدوافع النفسية للإنسان ، وهو نظام يؤدي إلى تحقيق الصالح العام ما دامت هناك حرية اقتصادية . فتقسيم العمل مثلاً لم يأت نتيجة تفكير لإنسان نظم العالم ، بل إنه ينشأ من سعى الإنسان لتحقيق مصلحته . فالفرد الذي يعيش في جماعة يعرف أنه يستطيع الحصول على ما يريده من إنتاج الآخرين لو باعهم فائض إنتاجه ، ولذلك يتخصص في إنتاج السلعة التي يمتاز في إنتاجها ثم يستبدل بها السلع الأخرى . فتقسيم العمل أساسه رغبة الفرد في تحسين حالته ، كما أن أساسه غريزة المبادلة وكذلك الحال بالنسبة للشود فإنها لم تنشأ من قرار من السلطة العامة ، ولكنها خرجت من الغريزة الإنسانية ؛ فكل فرد يسعى إلى أن يكون لديه كمية من مواد أو منتجات معينة ، يمكن أن يستعملها لتسهيل عملية المبادلة للحصول على ما يحتاج إليه من منتجات ؛ هذه السلع التي تتميز بالقبول العام في جماعة معينة هي الأصل التاريخي للنقد ، فالنقد أيضاً تعود بشأنها إلى الغريزة الإنسانية ، وكذلك تكوين رأس المال يتم بصورة طبيعية تلقائية نتيجة سعى الأفراد إلى تحسين حالتهم . فهذا الميل يدفع بهم إلى الادخار ، ويحثهم على استثمار هذه المدخرات ، وبالتالي يؤدي إلى زيادة رؤوس الأموال وإلى زيادة إنتاجية العمل وزيادة عدد العمال المشتغلين ، أي إلى زيادة ثروة الأمة . وقد مضى آدم

تنفيذ العقود تنفيذاً أميناً . وعلى الدولة أن تعمل على تحقيق حرية الصناعة والتجارة بامتناعها عن التدخل ، فعليها أن تلغى نظام « المنع » ونظام « الإعانات » وأن تمتنع عن التدخل في التنظيم الصناعي وأن تترك الحرية الكاملة للعمل ورأس المال ، إذ أن رأس المال في هذه الحالة سيتجه تلقائياً الاتجاه الذى يمشى مع صالح صاحبه ويؤدى إلى زيادة الثروة القومية .

## ٤ — الاتزان والنسبية

النحو الذى أوضحناه ، إلا أنه قد وافق على القوانين المحددة للفائدة تفادياً من أن يستشرى خطر الربا ، وكذلك نادى بتنظيم إصدار النقود حتى لا تؤدى المحافظة على « حرية بضعة أفراد إلى تعريض أمن الجماعة كلها للخطر وهو ما يفرض على قوانين الدولة أن تقيد مثل هذه الحرية سواء أكانت حكومتها أكثر الحكومات تحراً أو أشدها دكتاتورية » .

وكذلك إذا كان آدم سميث من أنصار حرية التجارة ، فإنه قد أجاز الحماية التجارية لحماية الصناعة التى تعد ضرورية للدفاع الوطنى . وعلى هذا الأساس وافق على قوانين الملاحة التى كانت تعطى للسفن البريطانية احتكار النقل البحرى الإنجليزى ، وذلك لأن آدم سميث كان يرى « أن الدفاع أكبر أهمية من الرأى » .

وكذلك أجاز فرض رسوم تعويضية على الواردات مماثلة للرسوم المفروضة على الإنتاج المحلى ، كما أجاز المعاملة بالمثل بالنسبة للدول التى تتخذ إجراءات حماية ضد الصادرات الوطنية ، وكان من رأيه التدرج عند إلغاء نظام الحماية التجارية ورعاية للصناعات الوطنية التى كانت تتمتع بتلك الحماية والى تستخدم عدداً كبيراً من العمال .

سميت في شرح تفاصيل هذا النظام الطبيعى المنبعث من الفرائز الإنسانية ، المؤدى إلى زيادة ثروة الأمم ونمو نظمها الاقتصادية على نحو يصل بالأمم إلى الرفاهية وراح يبسط القول في هذا النظام الطبيعى سواء أكان ذلك من ناحية الإنتاج أم المبادلة .

ويرى سميث أن يقتصر دور الدولة على محاولة توسيع نطاق السوق بشق الطرق وتنظيم النقد وضمان

هذا ولم يكن آدم سميث ، في محته عن تفسير الظواهر الاقتصادية ، وفي عرضه للنظام الطبيعى ، وفي تفاوله بنتائج هذا النظام ، وفي دعوته إلى الحرية والفردية ، بغافل عن عيوب هذا النظام أو عن جشع الإنسان ومخاطر هذا الجشع . ولذا فقد أدخل الاتزان والنسبية في الاقتصاد السياسى ، ودفع بهذا العلم في نطاق العلوم الاجتماعية ، معارضاً بذلك الاتجاه الفيزيوكرائى الذى اتجه بالإقتصاد السياسى إلى زمرة العلوم الطبيعية . هذه الناحية في آدم سميث من أمتع نواحيه وأكثرها إبرازاً لطبيعته ، التى تأتى الانسياق وراء الإعجاب باتساق البنيان النظرى، ولا تنسى حقائق الوجود الإنسانى .

فراه ، وإن كان من أنصار المشروع الخاص والنظام الفردى ، متيقظاً لاحتمال قيام الانشاقات بين أصحاب المصالح من أرباب الأعمال ، مما يعطل قيام النظام الطبيعى القائم على المنافسة ويقوت ما كان يراه من آثاره الطيبة بالنسبة للجماعة ، فيقول « إنه لا يتأتى لأفراد من مهنة واحدة أن يجتمعوا ، حتى ولو كان اجتماعهم لمجرد التسلية ، إلا واتجه حديثهم إلى التآمر ضد الجمهور أو التحايل على رفع الأسعار » .

فلذا كان آدم سميث قد بين دور الدولة على

ولعل من أهم العبارات التي تكشف عن نظرة « آدم سميث » الواقعية ، بخصوص الأخذ بمبدأ الحرية التجارية قوله « إن توقع قيام حرية كاملة للتجارة في بريطانيا أمر من السخف تصور » . لا مجرد ما يمكن أن يلحقه ذلك بالجمهور من ضرر . بل لأن المصالح الخاصة لبعض الأفراد تعارض هذا الأمر معارضة لا يمكن التغلب عليها .

وقد كان آدم سميث شديد الحساسية لظروف الطبقة العاملة . إلى درجة أنه يبدو غير مؤمن بعائلة النظام الطبيعي في التوزيع رغم إيمانه بفائدته في الإنتاج . فنراه بعد أن يقرر في صدر الفصل الثامن من الكتاب الأول أنه « في الوضع السابق على تملك الأراضي وتكوين رأس المال كان للعامل كل نتاج عمله . فلم يكن له مالك أو سيد ليقتسم معه » . ثم يبين كيف أن نظام الملكية واستخدام رأس المال في الإنتاج يؤديان إلى اقتطاع جزء من دخل العمل لكل من هاتين الفئتين . ثم يتحدث عن الأجر الجارى وعن تحديده

## ٥ - التناقض والغموض

ومن أهم ما اتسم به آدم سميث هو ما انطوى عليه كتابه من آراء يتبدى للباحث المدقق تعارضها . فهو يتصدى لموضوع ما فيقول برأى يبدو مطلقاً في أول الأمر . ثم إذا به يعالج نفس الموضوع في مكان آخر من كتابه الكبير . فيدخل على الرأى الأول عوامل جديدة تجرده من إطلاقه ، وتنتهى به إلى نهاية لو نظر إليها على أنها رأى مستقل لبدت في صورة رأى مخالف للرأى الأول .

هذا التناقض في آدم سميث ، ليس إلا مظهر آ يتفق مع شخصيته : ومع اللون الذى اتسم به كتابه . فهذا الكتاب يبدو وكأنه حديث شخص يقبل الرأى بصوت

بالاتفاق بين العمال وأرباب الأعمال . ويتساءل عما إذا كان ذلك سيؤدى إلى ميل الميزان نحو أحد الجانبين دون الآخر . وغما عسى أن يكون هذا الجانب . فيقول « إنه نظراً لقلة عدد السادة ( أرباب الأعمال ) . فإن تكتلهم يكون أيسر . وخاصة والقانون لا يمنع تكتلهم على خلاف الطبقة العاملة » . ثم يقول « إن السادة ( أرباب الأعمال ) يكونون دائماً في كل مكان على اتفاق ضمني . وهو اتفاق دائم على ألا يرفعوا الأجور عن مستوياتها القائمة » .

وبهم آدم سميث الملاك العقاريين فيقول « عند ما تصبح أرض بلد ما ملكاً للأفراد فإن الملاك العقاريين مثل غيرهم من الناس يخشون أن يحدوا ما لم يزرعوا . ويطلبوا ربحاً لهم ثمناً للنتاج الطبيعي »

ويكتب آدم سميث في بيان ما يخيق بالعمال من حيف فيقول « إن الربح والربح يتبعان الأجر » . وإن الطبقات العليا من المجتمع تظلم الطبقات الدنيا » .

مسموع . بل إن المعروف عن آدم سميث أنه كان يكلم نفسه بصوت مسموع في عزلته ، وأنه كان لا يحب الكتابة بيده بل كان يفضل الإملاء . فلا غرابة إذن أن يعكس الكتاب خلاصة نفس مؤلفه وطريقته في الإخراج .

وقد أفادت الإنسانية من هذا التناقض . فقد كان أمامها أن تختار من بين ما كتب آدم سميث ما يلائمها من أسس لتقييم عليها صروحها الجديدة . ولعل من أهم أمثلة التردد عند سميث رأيه في القيمة .

ففى الفصل الرابع من الكتاب الأول يتعرض آدم سميث لموضوع أصل النقود واستعمالها ، ثم

ينتهي في آخر هذا الفصل إلى البحث عن القواعد التي تحدد قيمة مبادلة السلع بعضها ببعض فيقول « إن كلمة «قيمة» لها معنيان مختلفان ، فهى أحياناً تعبر عن منفعة بعض أشياء معينة وفي أحيان أخرى تعبر عن قوة شراء هذه الأشياء لسلع أخرى . ويمكن تسمية القيمة الأولى «قيمة الاستعمال» وتسمية القيمة الثانية «قيمة المبادلة» . والأشياء التي تكون لها أكبر قيمة للاستعمال تكون قيمة مبادلتها ضئيلة في كثير من الأحيان . ثم يأخذ في الفصل الخامس من الكتاب الأول في البحث عن أساس قيمة المبادلة فيقرر « أن قيمة أى سلعة بالنسبة للشخص الذي يحوزها والذي لا ينوى استعمالها أو استهلاكها بنفسه ، بل ينوى أن يستبدل بها سلعة أخرى إنما تساوى كمية العمل التي تمكنه هذه القيمة من شرائه أو التحكم فيه . فالعمل إذن هو المقياس الحقيقي لقيمة المبادلة بالنسبة لمختلف السلع » .

وإذا كان آدم سميت قد قرر في أول الأمر أن العمل هو مقياس قيمة المبادلة فإنه يتابع تقلب الفكرة في نفس الفصل الخامس مبيناً أن الذهب والفضة هما اللذان يستخدمان فعلاً في تحديد نسب المبادلة، ثم يذكر أن قيمتهما متغيرة بينما قيمة العمل ثابتة فالعمل هو المقياس العام الوحيد للقيمة الذي لا يتغير باختلاف المكان أو الزمان .

ثم يفتح آدم سميت الفصل السادس من نفس الكتاب الأول الذي يتكلم فيه عن الأجزاء المكونة لأثمان السلع بالعبارة التالية « في الحقبة البدائية الأولى من حياة الجماعة التي تسبق تكوين رأس المال وتملك الأرض تبدو النسبة بين كمية العمل اللازم للحصول على مختلف الأشياء هي الظرف الوحيد الذي يمكن أن تعتمد عليه أية قاعدة لتحديد نسبة مبادلة هذه السلع بعضها ببعض، فمن الطبيعي أن مبادلتها عادة بعمل يومين

أو ساعتين يساوى ضعف ما ينتج عادة بعمل يوم واحد أو ساعة واحدة » . ثم يواصل كلامه ليبيان الحال عند ما يستخدم رأس المال في الإنتاج فيقول « إن القيمة التي يضيفها العامل إلى المواد (التي يقدمها صاحب رأس المال) تنقسم قسمين أحدهما لدفع الأجور والثاني لدفع ربح رب العمل فوق استرداده لما قدمه من رأس مال من أجل دفع ثمن المواد ، ولدفع الأجور مقدماً » .

ورغم أن سميت قال إن ربح رأس المال يمكن أن يعتبر اسماً خاصاً لأجر نوع معين من العمل هو عمل الملاحظة والتوجيه ، فإنه قد بين أن ربح صاحب رأس المال وأجر العامل مختلفان وأن المبادىء التي تحكمهما مختلفة ، فلا علاقة بين الربح وبين كمية أعمال المراقبة والإدارة أو صوبتها أو كفايتها .

وبين سميت كيف نشأ الربح الذي يستولى عليه مالك الأرض نتيجة قيام الملكية، ويقول إن العامل يعطى للمالك جزءاً من دخل عمله .

وينتهي آدم سميت إلى القول بأن ثمن معظم السلع يتكون من هذه الأجزاء الثلاثة ، الأجر والربح والريع . ثم يرى أن قياس القيمة الحقيقية لهذه الأجزاء الثلاثة المكونة للثمن لا يكون إلا بمقياس كمية العمل التي يمكن لكل جزء منها شراؤه أو التحكم فيه .

وفي الفصل السابع من نفس الكتاب الأول يشرح آدم سميت الثمن الطبيعي وثن السوق . فبعد أن يتحرى عن السعر العادى أو المتوسط للأجر وللربح وللريع يسميه السعر الطبيعي . ويبدو أن السعر الطبيعي في نظره هنا هو السعر المتحد على أساس العناصر الثلاثة (العمل والطبيعة ورأس المال) وآدم سميت يقدم لنا هنا صورة أولية من صورة نظرية «نفقة الإنتاج» وهو لم يختر بين النظريتين نظرية «قيمة العمل» ونظرية «نفقة الإنتاج» وإن كان تقدسه للعمل أمراً بئناً . وإذا كان ثمة خلاف فيما يعتبره آدم سميت مقياساً



للقيمة ، فإن دور العمل لديه يثير أيضاً المناقشات .  
فدور العمل في الفصول الأولى من الكتاب الأول من  
كتاب ثروة الأمم ليس إلا مجرد مقياس لقيمة ثم هو  
في مواضع أخرى من كتابه يخلق القيمة وهو أيضاً حق  
للعامل . فقدم سميت يقرر في الفصل الثامن من الكتاب  
الأول « أن ناتج العمل يكون المكافأة الطبيعية أو أجر  
العامل » كما قال أيضاً « إنه في حالة الجماعة الأولية كان  
كل ناتج العمل ملك العمل »

من هذا الاستعراض المختصر لبعض ما قاله آدم  
سميت بشأن القيمة يتبدى غموضه وتناقضه كما توضّح أيضاً  
الجنات المتعددة لتفكيره ، وهو ما فتح السبيل أمام  
المذاهب الاقتصادية المتعارضة من رأسمالية فردية أو  
اشتراكية جماعية لكي تستغل كلها يهدله الشجرة

## ٦ - حدود التقدم وآثاره

ينحصر الهدف الأساسي من كتاب « ثروة الأمم »  
كما يدل عنوانه في البحث في طبيعة هذه الثروة  
وأسمائها . ولقد سبق أن عرضنا باختصار نظرية آدم  
سميت في النظام الطبيعي الذي يحكم تطور ثروة الأمم  
ويؤدي إلى زيادتها ، إذا ترك الأفراد أحراراً في اتباع  
غريزتهم ، وسعوا لتحقيق مصلحتهم الشخصية ،  
وكفلت لهم الدولة الأمن والعدالة والتعليم . فقدم سميت  
يومن بتلقائية التقدم الاقتصادي والاجتماعي ، ويرى من  
ناحية أخرى أن النظام الطبيعي يعنى الحكومة من  
المسئولية الاقتصادية ، ويعفيها من واجب تعرضها لمحاولة  
أدائه إلى حالات كثيرة من خيبة الأمل ، وذلك لأن  
أداء هذا الواجب يستلزم ما تنوء به رجاحة أى عقل  
ونفاذ كل علم ، مهما كان هذا الواجب الذي يتضمن  
مراقبة نشاط الأفراد وتوجيههم إلى الأعمال الأكثر  
نفعاً مع الصالح الاجتماعي . فهو لم يكن يتخيل وضع

الوارفة دانية القطاف . فما أسماه البعض تناقض آدم  
سميت لا نفلته نحن إلا النتيجة الطبيعية لتكوينه ،  
وشخصيته . فقدم سميت ، ذلك الملهم الذي قضى  
ربع قرن يقب الفكر ويعمن النظر . نراه عند ما  
يبدأ في معالجة موضوع ما يعلن أول ما يعلن خلاصته  
الهامة في عبارات أقرب في بنيتها إلى العبارات الماثورة  
لكبار القادة السياسيين منها إلى استهلال العلماء الباحثين ،  
ثم نراه بعد ذلك يسترجع عبارته دون أن يجردّها من  
فكرتها الأصلية ، فيتناولها تارة بالتحديد وتارة  
بالتوسع والإيضاح ، وهو هنا باحث أكثر تواضعاً  
وإن كان أشدّ تعقيداً ، ولكنه على كمال الحالين قد فتح  
أمام الفكر الإنساني آفاقاً متجددة لبحث النظم التي من  
شأنها زيادة الثروة والقوة والرخاء في الدولة

برنامج مفصل للتنمية الاقتصادية والاجتماعية على  
أساس علمي :

وفي النظام الطبيعي الذي رسم آدم سميت صورته ،  
يلعب العمل الدور الأساسي في خلق الثروة ، سواء  
أكان عملاً صناعياً أم زراعياً أم تجارياً . وهو في هذا  
الصدد قد تقدم كثيراً عن الفيزيوقراتيين الذين كانوا  
يرون أن العمل الزراعي هو العمل المنتج الوحيد .  
ولكن آدم سميت لم يستطع التحرر تماماً من فكرة عدم  
إنتاجية بعض صور النشاط الإنساني ، بل ظل يقسم  
الأعمال إلى أعمال منتجة وأعمال غير منتجة . فالأعمال  
المنتجة هي الأعمال التي تزيد من قيمة المواد التي تركز  
عليها ، أما الأعمال غير المنتجة فهي الأعمال التي قد  
تكون ناعمة ولكنها لا تزيد من تلك القيمة . وهذه  
الأعمال كما يقول سميت « تهلك في نفس لحظة أدائها ،  
مثل عمل الخادم » وبلحق به أعمالاً أساسية مثل عمل

الحاكم والقسيس وراقص الأوبرا . الخ . فالخدمات لا تدخل عنده في باب الأعمال المنتجة .

وإذا كان آدم سميت قد أدخل في نطاق الأعمال المنتجة إلى جانب العمل الزراعي ، العمل الصناعي والتجاري ، فإنه برغم ذلك قد رتب أهمية أوجه النشاط في التقدم وفقاً لما أسماه « السير الطبيعي للأشور » وأعطى المرتبة الأولى للنشاط الزراعي ، باعتباره أكثر صور النشاط توظيفاً للعالم ، ثم أعطى المرتبة الثانية للنشاط الصناعي ، والثالثة للنشاط التجاري ، مقسماً هذا النوع الأخير إلى درجات متفاوتة الأهمية .

وتزداد إنتاجية العامل تبعاً لمدى تقسيم العمل ، وبالتالي تزداد ثروة الأمم كلما انتشر فيها تقسيم العمل . وذلك لأن تقسيم العمل يؤدي إلى زيادة مهارة العامل وإلى توفير الوقت اللازم للإنتاج ، كما أن التخصص الذي يترتب على تقسيم العمل يؤدي إلى الوصول إلى أفضل الطرق لأداء العمل وإلى اختراع الأدوات التي تساعد العامل على زيادة الإنتاج . وقد ضرب لذلك المثال المشهور في زيادة إنتاج الدبابيس تبعاً لتقسيم العمل .

ولقد وضع آدم سميت شروطاً لا يمكن بدونها لتقسيم العمل أن يتحقق ، كما وضع حدوداً لإمكانات التقدم . أما تلك الشروط فتتضمن في تجمع رؤوس الأموال اللازمة لإمكان تقسيم العمل . ويرى أن الادخار شرط ضروري لتجميع رأس المال فيقول « إن كل زيادة أو نقص في رأس المال تؤدي بطبيعتها إلى زيادة أو نقص كمية الصناعة وعدد الأيدي المنتجة وتؤدي بالتالي إلى زيادة أو نقص قيمة مبادلة الناتج السنوي لأرض البلد وعمل عماله ، أي للثروة الحقيقية ودخل كل سكانه » كما يقول أيضاً « تزداد رؤوس الأموال بقبض اليد وتنقص بالسفه وسوء التصرف » .

ويرى سميت أنه إذا بدأ التقدم نتيجة لتقسيم العمل فإنه يأخذ في التزايد المستمر ، بفضل الادخار وتكوين

رؤوس الأموال . وذلك لأن تقسيم العمل - وما ينطوي عليه من تخصص يؤدي إلى إدخال تحسينات مستمرة على فن الإنتاج ، وتؤدي هذه التحسينات بدورها إلى التزايد المستمر في الإنتاجية .

وقد أشار آدم سميت في كتابه . عند ما تعرض لأثر زيادة التحسينات على اتين الحقيقي للمنتجات . إلى أن زيادة حجم صناعة ما قد تجذب إليها عدداً أكبر من القوى التي تعمل في هذه الصناعة . وأشار أيضاً إلى أن نمو وسائل النقل في منطقة ما قد يؤدي إلى تخفيض النفقة بالنسبة للصناعات التي تستخدم وسائل النقل ، فأدم سميت قد أحس بما يترتب على التقدم في جانب من جوانب الاقتصاد الوطني . من تحقيق « وفورات خارجية » بالنسبة لجوانب أخرى ، وأدرك بالتالي تماسك أجزاء الاقتصاد الوطني وارتباطها .

وأوضح آدم سميت الحدود التي رأى أنها تقصر التقدم وتوقفه عند وضع معين ، فتقسيم العمل يحده الطلب على المنتجات ، يحده بالتالي نطاق السوق . فإذا كان السوق ضيقاً كان احتمال تقسيم العمل محدوداً ، وكانت احتمالات زيادة الثروة أو مانسيه الآن احتمالات التقدم الاقتصادي محدودة أيضاً .

ولكن ثمة حد آخر هو بلوغ البلد حالة السكون ، وهي حالة تمثل في نظره « أعلى درجات الغنى التي تسمح بها ثروة أرضها ومناخها ، وتسمح بها علاقاتها بالبلاد الأخرى » فالنظام الطبيعي عند آدم سميت نظام يتضمن عوامل متحركة . تؤدي به إلى التطور والنمو المستمر ، ولكنه لا يتصور نظاماً لانهائي النمو .

ويرى « سميت » أن حالة التطور والنمو تفيد الطبقة العاملة بعكس حالة السكون . ويصف تطور الأجر والربح في حالي السكون والنمو ، متمثلاً بمنطقة بها موارد طبيعية غنية . ففي أول الأمر يكون رأس المال المستخدم في الإنتاج بالنسبة للموارد الطبيعية قليلاً ،

الأجر إلى الانخفاض حتى مستواه الطبيعي . هذا وبلا حظ أن نظرية آدم سميت في السكان وفي الأجر تقضى بأنه إذا زاد الأجر عن مستواه الطبيعي ، نتيجة زيادة الطلب على العمل ، فإن استمرار هذه الزيادة يؤدي إلى زيادة نسل الطبقة العاملة وتؤدي زيادة اليد العاملة بعد ذلك إلى انخفاض الأجر إلى مستواه الطبيعي آنف الذكر .

وفيما يتعلق بالربح ، فإن كل ما كتبه آدم سميت في هذا الشأن يتصف بالغموض ، فهو يعتبره أحياناً « ثمن الاحتكار » وينظر إليه أحياناً أخرى نظرة الفيزيوقراتيين ويعتبره ثمرة لكرم الطبيعة . أما عن تطور الربح في حالي النمو والسكون ، فقد قرر أن الربح يكون أكبر ما يمكن عند ما تصل البلد إلى حالة السكون ، ولكنه لم يبين سبب تزايد الربح مع تطور الجماعة .

ونود أن نوكد أن هذه النظرية التي قد تبدو غير كاملة لتفسير النمو الاقتصادي قد تضمنت أفكاراً سليمة ؛ لأنها قد أكدت أهمية الادخار وأهمية تكوين رأس المال في تحقيق التقدم ، وأشارت إلى المشاكل التي يثيرها التقدم ، من ناحية أثره في توزيع الدخل القوي وطريقة إنفاقه وما قد يترتب على ذلك من آثار من ناحية التطور النسبي لأسعار السلع . كما أن إيضاح أهمية السوق الداخلية والخارجية كحد على التقدم ، وإيضاح ترابط الاقتصاد الوطني ، وبيان الأثر المتزايد لحركة التقدم لما يحتفظ لكلام آدم سميت بالكثير من أهميته في الوقت الحاضر .

فيكون معدل الربح مرتفعاً وتكون الأجور عند مستواها الطبيعي . ولكن عند ما يزداد معدل تكوين رأس المال تصبح ثمة منافسة بين أصحاب رؤوس الأموال في البحث عن العمل لتشغيلهم في المشروعات ، ولما كان الأجر ( الجارى ) يتحدد في رأى آدم سميت على أساس المناقشة بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال ، فإن الفترة التي يزداد فيها معدل تكوين رأس المال ، كما يحدث عند التوسع في استغلال موارد طبيعية جديدة ، يرتفع فيها الأجر عن مستواه الطبيعي بسبب زيادة الطلب على العمل ( المستوى الطبيعي عند آدم سميت هو الحد الأدنى اللازم لمعيشة العامل وعائلته ) . ويستمر الأجر في مستوى مرتفع طالما استمر معدل تكوين رأس المال مرتفعاً ، ولكن تزايد كمية رؤوس الأموال التي تؤدي إلى زيادة الأجور تؤدي في رأى آدم سميت إلى انخفاض الربح بسبب المنافسة بين رؤوس الأموال . ويعتمد آدم سميت في تبرير نظريته في تغير الربح على الفكرة التالية « إذا اتجه رأس مال : عدد من التجار الأغنياء إلى تجارة ما ، فإن المنافسة بينهم تؤدي إلى تخفيض الربح ، وإذا زاد رأس المال في كل أنواع النشاط في جماعة ما ، فإن نفس المنافسة يتحتم أن تنتج نفس النتيجة فيها جميعاً » .

وفي نظر آدم سميت ، كما قدمنا ، أن تكوين رأس المال لا يستمر في التزايد غير النهائي ، إذ لا يلبث البلد أن يصل إلى أعلى درجات غناه فيقف التقدم عند هذا المستوى . فيقل معدل تكوين رأس المال ويكون سعر الفائدة منخفضاً والربح منخفضاً ويميل

كانت أساساً للمذهب الاشتراكي الذي قال به ماركس فيما بعد . كما أدلى أيضاً بنظرية نفقة الإنتاج ، وأدلى أيضاً بنظريات في الأجور والسكان ، وتعرض بالنقد لمذهب التجاريين ، وبين أسس التجارة الدولية ومزايا حرية التجارة ، وعلى الجملة قد تعرض آدم سميث بطريقته الخاصة لمختلف المشاكل الاقتصادية ، وحاول أن يربط بين الظواهر الاقتصادية بتفسير نظري متماسك وبين الصفة التلقائية للظواهر الاقتصادية . وفتح بذلك السبيل إلى التركيز على دراسة القوانين الاقتصادية .

وما ساعد على تحقيق أثر آدم سميث ، أن من سبقه من الكتاب في فرنسا وبريطانيا كانوا قد مهدوا له السبيل إلى النجاح . هذا إلى أن قيام ثورة الاستقلال الأمريكية ونجاحها وما ثبت نتيجتها ، وبسبب زيادة المبادلات وازدهارها بين بريطانيا وبين مستعمراتها الأمريكية القديمة بعد تحرر هذه المستعمرات ، من أن التنظيم التحكيمي بين الدولة المستعمرة وبين البلد المستعمر قد لا يكون أفضل تنظيم بالنسبة للدولة الكبرى ، وأن إقامة العلاقات بين هذين البلدين على أساس من الحرية قد يأتي بنتيجة أفضل وأكثر ربحاً بالنسبة للدولة التي فقدت سيطرتها الاستعمارية . كل ذلك قد أوجد حجة عملية كبيرة تسند فلسفة النظام الطبيعي القائم على الحرية . وكذلك فإن قيام الثورة الفرنسية وقضاءها على النظام القديم في فرنسا ، بما كان يتضمنه من تنظيمات عتيقة للنشاط الاقتصادي . كل ذلك قد دفع فلسفة الحرية بكل صورها إلى مصاف العقائد الثابتة في نهاية القرن الثامن عشر ، ويمكن لهذه العقيدة من أن تحكم الفلسفة والسياسة الاقتصادية قرابة قرن من الزمن ، ويمكن بالتالي لآدم سميث - أكبر المنادين بمبادئها في النطاق الاقتصادي - أن يجد سبيله

نال آدم سميث من التكريم والنجاح في حياته وبعد مماته ما لم ينله إلا عدد نادر من الكتاب في العلوم الاجتماعية . وقد ذهب بعض المؤرخين الاقتصاديين إلى اعتبار آدم سميث أباً لعلم الاقتصاد السياسي ومؤسساً لمبادئه . بينما ينكر عليه البعض صفات الإبداع ويضعونه في مصاف الناقبين عن الفيزيوقراتيين ، أو ضمن سببه من الاقتصاديين الإنجليز أو من تقدمه من الفلاسفة . ونرى في كل من الرأيين مبالغة . فالمسائل الاقتصادية قد شغلت تفكير الفلاسفة ورجال السياسة منذ أقدم العصور ، وكان للقدماء وللحديثين ممن سبقوا آدم سميث آراء مختلطة بعضها بما قاله . فالبحوث الاقتصادية أقدم بكثير من آدم سميث . كما أن التوافق بين ما جاء في «ثروة الأمم» وما كتبه سابقوه لا يضع آدم سميث في مركز الناقل غير المحدد . وما لا شك فيه أن «علم الاقتصاد» قد جمع وتبلور في كتاب «ثروة الأمم» على نحو لم نشهده في كتاب سابق عليه .

والمعالم الأساسية لفلسفة آدم سميث الاقتصادية . قد قدمت للعالم في الربع الأخير من القرن الثامن عشر تفسيراً معقولاً للظواهر الاقتصادية ، وضعت أساساً منطقياً لسياسة اقتصادية تتمشى مع ظروف تلك الحقبة واحتياجاتها . بيد أن هذا وحده ما كان ليكفي إلى إحصاء آدم سميث إلى قمة المجد التي بلغها ، لو لم تكن كتاباته وبحوثه قد امتدت إلى جذور الكثير من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية : فقد تعرض آدم سميث إلى تحليل ظاهرة تقسيم العمل وبيان العوامل المؤثرة فيها ، كما ناقش نظرية النقود ، وتعرض لمشكلة القيمة ول موضوع قيمة المبادلة ولطريقة تحديد الثمن في السوق وللثمن الطبيعي - أو الحقيقي الذي يدور حوله سعر المبادلة . وأدلى في هذا الصدد بنظرية قيمة العمل التي

الربع الأول من القرن العشرين ، قد مكن لبعض المصالح من أن تتحكم تحكماً كان آدم سميث نفسه يتوقعه ، وإن لم يستطع تقدير حقيقة خطره أو بيان وسيلة إنقائه شره . وقد ترتب على التطور المادى والفكرى المتعدد الجنبات منذ آدم سميث ، وعلى تحكم المصالح الخاصة آنفة الذكر ، أن انطلق تيار يكاد يكون دولياً عاماً فى عصرنا هذا ضد أصالة فكرة التوافق بين الصالح الخاص والصالح الإنسانى ، فأصبح هذا التيار لا يكتفى بإهدار هذه الفكرة وحدها ، بل يرى فى التنظيم العلمى للحياة الاقتصادية ، على المستوى الوطنى والدولى ، الوسيلة المثلى لمعالجة مشاكل العصر الحاضر . وبالرغم من هذا التطور البعيد المدى فى ميادين الفكر والسياسة ، فما زال الباحث فى كتاب « ثروة الأمم » تهره البساطة والإحاطة وعمق النظرة بالإنسانية .

إلى مكان الصدارة بين الطلائع الموجهة للفكر الإنسانى . وكذلك قد أدت الثورة الصناعية إلى إيجاد توافق تام ، بين مصالح الرأسماليين وأصحاب الصناعة وبين فكرة الحرية الاقتصادية طوال القرن التاسع عشر ، مما دعم أثر آدم سميث ومد ظله على هذا القرن كله .

وقد كان قصور آدم سميث فى معالجة بعض المسائل ، وخاصة مشكلة التوزيع ، واضحاً ، كما أن التقدم الذى أصابه التحليل الاقتصادى ، على يد المدرسة التقليدية من خلفاء آدم سميث ، وعلى يد المدرسة التقليدية المحدثة من الاقتصاديين الحديدين والرياضيين ، قد أظهر ضعف الأسس الفنية التى بنى عليها آدم سميث الكثير من نظرياته الأخرى . هذا فضلاً عن أن انتشار مذهب الحرية الاقتصادية ونحوه إلى سياسة عملية تكاد تكون عالمية ، طوال القرن التاسع عشر ، وخلال



## تشرح القانون لابن النفيس

بقلم  
الدكتور بول غليسونجي

انتقلت من بغداد إلى الشام ، وقد قال ابن أبي أصيبعة عنه : إنه كان « وحيد عصره وفريد دهره وعلامة زمانه ... وخدم الملك العادل أبا بكر بن أيوب ، وبعث إليه أيضاً أولاد الملك العادل ، وسائر ملوك الشرق وغيرهم الذهب والخلع ... الخ . » وكان من بين تلاميذه ابن أبي أصيبعة وابن النفيس ، اللذان أشرفا فيما بعد على قسمين من « البهارستان » .

أما في مصر فلم يكن الطب أقل تقدماً منه في دمشق . ذلك لأن الأمراء الأيوبيين حذوا حذو أبيهم صلاح الدين ، الذي أسس في القاهرة « البهارستان » الذي سمي أولاً : بالناصري نسبة إلى مؤسسه الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ، ثم « بالعتيق » عندما أنشأ الملك المنصور سيف الدين قلاوون « البهارستان » الذي سمي بالمنصوري ، وقد أعجب أبو العباس القلقشندي (توفي سنة ٨٢١هـ/١٤١٨م) عند زيارته للقاهرة بالبهارستان النوري ، الذي كان لا يزال العمل قائماً فيه ، وأشاد بنظامه وبما كان يناله المرضى من العلاج والعناية الفائقة دون أجر ، وبما رواه عنه القلقشندي : أن الملك صلاح الدين عندما فتح مصر واستولى على قصر للفاطمين ، وجد قاعة كان قد بنأها الخليفة

هو علاء الدين أبو الحسن على بن أبي الحزم القرشي المعروف بابن النفيس ، وبالمصري .

وُلد بالقرب من دمشق سنة ٦٠٧هـ (١٢١٠م) ، وكانت دمشق قد بلغت في ذلك الوقت ذروة ازدهارها العلمي ، بعد أن فقدت بغداد مكاتبها الرفيعة من جراء الصدمات التي أصيبت بها من الفرس والمغول والأتراك .

وقد ارتقت دمشق إلى تلك القمة بفضل الحكام الأيوبيين الذين أعاروا الصحة العامة والطب اهتماماً كبيراً ، والذين جعلوا من دمشق عاصمةً لملكهم بعد أن تغلبوا على الصليبيين ، وصيروها مركزاً هاماً للعلوم والفنون .

وكان من مظاهر تلك النهضة المكتبة التي أنشأها نور الدين محمود بن زنكي ، عم صلاح الدين الأيوبي ، وغذاها بما جمع فيها من الكتب القيمة ، و« البهارستان » النوري الكبير الذي عمل فيه أمهر أطباء العصر .

ومن بين الذين عهد إليهم بإدارة « البهارستان » وتعليم الطب فيه مهذب الدين الدخوار المتوفى سنة ٦٢٨هـ . وهو من مدرسة التلميذ التي كانت في ذلك الوقت قد

الفاطمي العزيز بالله بن المعز (٣٨٤هـ/٩٩٤ م) وعندما قيل له إن به طلسماً يحجبها من تسلل الخلل إليها اختار القاعة لتكون بيارستانا . ونجد هذه الرواية نفسها في مخطوط عنوانه « قطف الأزهار في الخطط والآثار » لأبي السرور البكري ، وهذا المخطوط محفوظ في دار الكتب المصرية ، وقد قال على باشا مبارك في « الخطط الحديثة » : « إن البيارستان العتيق هذا كان يقع في المكان الذي يشغله الآن منزل الغمري الحصري ، وإن بابه كان يفتح على حارة الملوخية . وهي التي كانت تسمى قبل ذلك بحارة قائد القواد » .

وقد قام بالعمل والتدريس فيه أطباء كثيرون نشوا في الشام ، ثم أرسلهم الحكام الأيوبيون ليعملوا في مصر : من هؤلاء عبد اللطيف المهندس وراضى الدين الرحاقي ويوسف السبي وابن أصيبعة وابن النفيس .

ومع أن مؤرخ الطب ابن أبي أصيبعة كان معاصراً لابن النفيس وزميله في التلمذ على الدخوار . ثم في العمل في البيارستان ، فإنه لم يذكره في مؤلفه الشهير « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » . وربما كان سبب هذا الإغفال صغينة شخصية بينهما .

ويروى أن ابن أبي أصيبعة كان رئيساً لقسم الرمد في المستشفى الذي كان يديره ابن النفيس ، وأنه غادر ذات يوم هذا المستشفى وذهب إلى « صرخد » الواقعة على حدود الشام حيث قضى شطراً كبيراً من حياته في خدمة أميرها عز الدين فاروق شاه . وقد تساءل البعض عما إذا كان ابن النفيس هو سبب مغادرته القاهرة ، وما إذا كان هذا السبب المحتمل هو علة إغفال ابن أبي أصيبعة ذكره في مؤلفه عن كبار أطباء العرب ، وكيفما كان الأمر ، فإن الشيء الذي يؤسف له هو أن هذا الإغفال قد حرم تاريخ الطب عند العرب من كثير من التفاصيل عن حياة ابن النفيس ، وعن إنتاجه ، وعن تلمذوا عليه .

ولذا فقد كاد ابن النفيس أن ينسى تماماً في القرون الماضية لولا ظروف سرورها فيما بعد أدت إلى بحث وتقص نتج عنهما اكتشاف ترجمتين متشابهتين لابن النفيس ، في مؤلفين محفوظين بدار الكتب المصرية هما « مسالك الأبصار في أخبار ملوك الأمصار » لابن فضل العمري و « الوافي بالوفيات » لخليل بن أبيك الصفدي ، الذي ضم ترجمات لحياة الكثيرين ، وهذا المؤلفان استقيا معلوماًهما مما رواه عنه أبو حيان محمد ابن يوسف الأندلسي الذي هاجر من غرناطة إلى القاهرة حيث توفي سنة ١٣٤٥ م .

وقد ورد ذكر ابن النفيس كذلك في مؤلفات مشرعي المذهب الشافعي وكان ينتمي إليهم ، وفي « روضة العيون » لمحمد البقي ، وفي « طبقات السبكي » و « مفتاح السعادة » لطاش كوبري زاده و « حسن المحاضرة » للسيوطي ، و « شذرات الذهب » لابن العماد الحنبلي و « كشف الظنون » للحاجي خليفة ، و « تاريخ الذهبي » و « مرآة الجنان » للباقي و « عقود الزمان » للنعني .

ويستقى من تلك الأصول أن علاء الدين أبا العلا على بن أبي الحزم القرشي المسمى بالمصري وابن النفيس نشأ في دمشق ، وتلمذ على الدخوار وغيره من مشاهير الأساتذة أمثال عمران الإسرائيلي وراضى الدين الرحاقي . ثم قام بدوره بتدريس الطب ، وأشرف على جناح في المستشفى النوري ، وبعد ذلك غادر الشام واستوطن القاهرة حيث عمل في المستشفى الناصري ، وتدرج في مناصب الأطباء بها إلى أن أصبح رئيسهم ورئيس أطباء مصر . ولا نعلم متى انتقل إلى القاهرة ولما من عينته في منصبه من السلاطين .

وكان علاء الدين أبو الحزم نحيفاً طويل القامة ، رقيق الجانب ، دمث الخلق ، ممتازاً في آداب المعاملة ، ولم يتزوج .

وقد كان واسع الاطلاع محيطاً بكل شئ ، من أعلم الناس في عهده ، ليس في الطب فحسب ، ولكن في العلوم كافة : أحاط بفلسفة الأغريق وابن سينا ، ونعلم نحو الزخشرى ، ودرس الشرع في دمشق ، ثم في مدرسة الشريعة المسرورية بالقاهرة ، ووضع فيه عدة مؤلفات ، منها تعليق على « تنقيح الشيرازى ، وآخرا في الفلسفة لم يصل إلينا وهما تعليقان على « الإشارات » وعلى « الهدايا في الحكمة » لابن سينا ، كما أنه تناول الفقه في رسائل عدة منها « الرسالة الكاملية في السيرة النبوية » و« مختصر في علم أصول الحديث » المحفوظان بدار الكتب المصرية وفي جدال فقهي عنوانه « فاضل بن تاطق » يرد فيه على « حى بن يقظان » لابن سينا .

أما في الطب فبرى أنه حفظ قانون ابن سينا عن ظهر قلب ، وأنه ألم بمؤلفات الفاضل جالينوس إلاماً واسعاً . ولقد اعتبره معاصروه مساوياً لابن سينا من حيث المكانة العلمية ومدى معرفته للطب ، إلا أنه يستمد من بعض المعلومات التي تركها تلاميذه أنه انتقد لأنه كان يعتمد في علاجه على الحمية أكثر من اعتياده على العقاقير ، وأنه كان يفضل منها المفردات على الأدوية المركبة التي كان يصنفها للمرضى معاصروه من الأطباء : الأمر الذي حرض الصيدلى الذى كان يتعامل معه على أن يقول له يوماً : إنه إذا استمر في وصف مثل هذه الصفات فإن الأفضل له أن يعالج مرضاه في حانوت القصاب ، أما إذا كان يرغب في التعاون معه فعليه أن يصف السكر والأشربة والعقاقير فقط .

ومن الروايات التي رويت عنه ، والتي تدل على عمق تفكيره وسرعة خاطره أنه كان يوماً في الحمام فتركه فجأة إلى قاعة اللبس ، وأمر بإحضار ما يلزم للكتابة ، وأسرع بكتابة رسالة طويلة في النبض .

وكان يكثر من الكتابة ، وبالرغم من أن أكثر كتاباته كانت تعليقات على مؤلفين سبقوه ، إلا أنه كان يؤلف بسرعة ودون رجوع إلى الأصل . فكانت الأقلام تبرى له ، حتى إذا حفى قلم رماه واختار آخر ، واستمر في الكتابة دون انقطاع .

وتوفى بمرض دام ستة أيام سنة ٦٨٧هـ (١٢٨٨م) حسب رواية حاجى خليفه ، ( المكتبة الوطنية بباريس Notice 1022, Ancien Fonds Arabe ) ، أو سنة ٦٩٦هـ ( ١٢٩٦م ) حسب رواية أخرى . ولا نعرف نوع مرضه ، وروى أن بعض زملائه وصف له أثناء مرضه أن يتعاطى التبيد فكان جوابه أنه لا يود المثل أمام ربه تعالى وفي جسمه خمر . وقد وهب بيته ومكتبته للمستشفى المنصورى ، الذى كان السلطان قلاوون قد أسسه عام ٦٦٨هـ ( ١٢٨٤م ) ، وهو الذى يسمى اليوم بمستشفى قلاوون .

وقد زعم البعض أنه عمل بهذا المستشفى أى المنصورى بالمستشفى الناصرى . وإذا تأملنا في تاريخ هذا المستشفى وجدنا أن الملك قلاوون عند ما تولى الحكم نزع ملكية قطعة أرض كانت بين القصرين الفاطميين ، وكانت قد شغلها في أول الأمر الأميرة ست الملك أخت الحاكم بأمر الله ثالث خلفاء الفاطميين . وقد سميت هذه القاعة إبان سقوط الفاطميين بيت المسك ثم أصبحت ملكاً للملك المنفل قطب الدين أحمد نجل الملك العادل أبى بكر بن أيوب الذى سكنها فسميت بالدار القطبية . وقد نزع قلاوون الملكية من السيدة عصمة الدين خطون القطبية وعوضها عنها بقصر الزمرد الواقع على راحة باب السيد . ثم إنه بنى في هذه القاعة البيارستان الجديد ومكتب الأيتام ، وقد تم إنشاؤها بعد البدء في العمل ( في أول ربيع الثانى سنة ٦٨٣هـ ( ١٢٨٤م ) بثمانية أشهر . ولذا فإنه يجوز الشك في صحة الزعم بأن ابن النفيس عمل في هذا المستشفى ، إذ أنه توفى على الأكثر سنة



٦٨٥ هـ ، أى أن سنة كانت قد تجاوزت السبعين عند الإنشاء .

ومن الجائز أن يكون قد عمل بالمستشفى العتيق أى النورى فترة من حياته إلى أن أنشأ قلاوون البهارستان المنصوري ، فرأى السلطان أن يسند إدارته إلى هذا النطاسى الكبير ، ليفيد من سمعته الطبية ، وتوجهه الفنى المستنير . وربما يفسر ذلك سر إهدائه مكتبته لهذا المستشفى الناشئ الذى لم يكن قد تيسر له بعد تكوين مكتبة مناسبة .

ومن مؤلفاته الطبية « الكتاب الشامل فى الطب » وهو موسوعة كان ينوى أن يتمها فى ٣٠٠ جزء حسب رواية حاجى خليفة ، إلا أنه لم يكتب منها سوى ثمانين جزءاً وبعد وفاته فى المكتبة التى خلفها للمستشفى المنصوري . ولم يرد إلينا منها إلا بعض فقرات توجد حالياً فى المكتبة البودلية بأفسس ( رقم ٥٣٦ - ٥٣٩ ) . ثم كتابه عن الرمد واسم « المهذب فى الكحول » المحفوظ فى مكتبة الفاتيكان ( Arabo, 307 ) وكتابه عن الغذاء « المختار فى الأغذية » و « شرح فصول أبوقراط » الذى توجد منه نسخ فى المكتبة الوطنية بباريس ( Ancien Fonds, 1042 ) والبودلية والاسكوريال والذى طبع فى إيران سنة ١٢٩٨ هـ ( ١٨٨١ م ) و « شرح تقديمات المعارف » الذى نسبته إليه حاجى خليفة ( باريس ٣٤٥٤ ) وهو تعليق على تكملة أبوقراط . ثم « شرح مسائل حنين بن إسحاق » المحفوظ فى مكتبة لندن ( رقم ١٢٩٦ ) ، و « شرح الهداية فى الطب » ومؤلف ذكره بروكمان واسمه « تفسير العلل وأسباب الأمراض » وتعلق على « كتاب الأوبة » لأبوقراط موجود الآن فى آيا صوفيا باستانبول ( 3642 a )

أما الكتاب الذى نال أوسع شهرة فهو « موجز القانون » ، وهو موجز على لقانون ابن سينا كتبه من أجل أطباء عصره ، ويقع فى أربعة أجزاء لاشمسة كما

هو حال القانون ، إذ أنه ضم كتاب الأدوية إلى الجزء الثانى بعد المفردات . وتوجد نسخ منه فى باريس ( Ancien Fonds 1054 Supplement, 1032 ) وأفسس وفلورنسا وميونخ والاسكوريال ، وما يدل على انتشار هذا المؤلف ، كثرة التعليقات التى أثارها ، وأولها يكاد يعاصره وهو لأبى إسحاق إبراهيم بن محمد الحكيم المتوفى سنة ١٢٩١ ثم آخر اسمه « حل الموجز » لجمال الدين محمد بن محمد الأقسرائى ( المتوفى قبل ١٣٩٧ ) وهو محفوظ فى المكتبة البودلية ( ٥٨١ ، ٦٣٩ ، ٧٣٥ ) ثم ثالث ، ألف فى كرمان ، وانتهى نسخه فى سمرقند سنة ١٤٣٧ م لنفيس بن عود الكرمانى ، وهو حسب قول حاجى خليفة أجود التعليقات . وقد أضاف إليه غرس الدين أحمد بن إبراهيم الحلبي ( حول سنة ١٥٦٣ ) بعض الحواشى . وهناك تعليقات أخرى لمحمود بن أحمد الأقساطى الحنفى ( ولد ١٤٠٧ ) ولشهاب الدين بن محمد البلبل وأسديد الدين الكزرونى وهذان الأخيران لا نعرف تاريخهما . وقد ترجم هذا المؤلف إلى التركية أولاً مصلح الدين مصطفى بن شعبان السرورى ثم أحمد بن كمال الطبيب فى أدرينوبل وترجم إلى العبرية وعنوانه فى هذه اللغة « سقر حامووز » وطبع لأول مرة بالإنجليزية مولوى غلام مخدوم ومولوى عبد الله سنة ١٨٣٨ فى كالكوته تحت عنوان « الشرح المغنى » أو « المغنى فى شرح الموجز » وكان هذا باللغة الإنجليزية وذكرت فى هذه الطبعة الألفاظ الإغريقية إلى جانب ما يقابلها من الكلمات الفنية العربية ، ثم أعيد طبع هذا الكتاب فى لوكنو ، وضم إليه معجم بأسماء المفردات مفسرة بالإيرانية . وما زال هذا المؤلف يدرس فى الهند حتى اليوم .

ولأن ما ذكرناه هو كل ما يؤول اسم ابن النفيس للخلود لكان كافياً . لأن يكفل له مكانة رفيعة فى مصاف هؤلاء الأفاضل ، الضالعين فى العلم والفكر ، الذين وزعهم البصير الوسطى فى بلاد متعددة ، والذين

أنهما عادا سنة ١٩٤٨<sup>(١)</sup> فادعيا في مقال آخر أن « ليكلير » لم يذكر ابن النفيس (وهذا غير صحيح) وأنهما كلتا أدبياً مغرباً بترجمة النص العربي . إلا أن « فييت »<sup>(٢)</sup> وضع الأمور في نصابها سنة ١٩٥٦ ، فقد قارن الترجمتين ، واستنتج أن هذا الأديب يكاد يكون قد نقل ترجمة مايرهوف حرفياً بل إنه أغفل الألفاظ نفسها التي أغفلها مايرهوف ، فتساءل بشيء من التهمك عما إذا كان هذا الأديب قد غش « بيني » و « هاربان » بأن نقل ترجمة « مايرهوف » بدلا من أن يتحمل مشقة الترجمة بنفسه ، وقد وصل الأمر بهذين الطيبين بعد أن نشر الدكتور عبد الكريم شهادة ، رسالته بالفرنسية عن ابن النفيس<sup>(٣)</sup> ، أن ادعيا أن نشر الدكتور كرامة نقل الترجمة التي قلماها ، مغفلين القول بأن ترجمتها منقولة عن مايرهوف أما الدكتور كرامة فقد اعترف بفضل التطاوى في هذا الاكتشاف الخطير ..

ولنلق نظرة الآن إلى هذا المؤلف . . فنجد أنه ليس هناك أكثر دلالة على الروح السائدة فيه . مما ورد في مقدمته ، تلك الروح التي عبرت عن احترامه للدين والشريعة ثم للقدماء أي جالينوس وابن سينا ، وأقصحت أخيراً عن اعتماده على النظر الخفوق والاستقصاء الشخصي مهما كان رأى هؤلاء . قال :

« وبعد حمد الله والصلاة على أنبيائه ورسله . فإن قصصنا الآن إبراز ما تيسر لنا من المباحث على كلام الشيخ الرئيس أبي علي الحسن بن عبد الله بن

أحاطوا بفضل عقولهم النادرة بكل ماتوصل إليه عصرهم من شتى صنوف المعرفة . . . وإنما فخر ابن النفيس ، بل فخر العرب في كل مكان أن يكون هذا العالم الفذ قد تطاول على القيود التقليدية التي كانت تشل نشاط المشتغلين بالعلم ، وتحرم من سيطرة جالينوس وابن سينا ، وأنكر - في جرأة - كل مالم تراه عينه أو يصلقه عقله ، وهذا في مؤلف له هو « شرح تشريح القانون الذي بات في نحرار المكتبات ، لم يثر انتباه القراء خلال ستة قرون حتى أن ليكليرك (Leclerc) اكتفى في مؤلفه عن طب العرب<sup>(٤)</sup> بأن قال : إنه موجود في مكتبات باريس والاسكوريال وأكسفورد ، إلى أن عثر عليه طبيب مصري هو الدكتور محي الدين التطاوى سنة ١٩٢٤ في مكتبة برلين . وقد قام التطاوى بدراسة في الرسالة التي قدمها لنيل الدكتوراه من جامعة فريبورج بألمانيا ، ويرى الدكتور مايرهوف<sup>(٥)</sup> أن الدكتور ديبجين (Diepjen) رئيس معهد تاريخ الطب في برلين أرسل إليه نسخة مكتوبة على الآلة الكاتبة من هذه الرسالة التي لم تكن قد طبعت بعد . وقد كان هذا بداية بحث أدى إلى اكتشاف نسخ أخرى من هذا المؤلف يشير « مايرهوف » إلى أربع منها ، وإلى ترجحات ابن النفيس التي ذكرناها فيها سبق .

وقد أراد البعض أن يعتصب من التطاوى أولوية هذا الاكتشاف ، فقد كتب « بيني » و « هاربان » سنة ١٩٣٩ عن ابن النفيس<sup>(٦)</sup> معترفين بأنهما استقيا معلوماًهما من مقال « مايرهوف » الذي كان قد نقل فيه إلى الفرنسية الفقرات الخاصة بالدورة الدموية . إلا

(١) Bino, L. Harpin A, 1948, Bul. Acad. Nat. de (١) Med. 132, No. 51 et 32 p 542

(٢) Wet j, Jour. Acad.que, 1956 p 25.

(٣) Azou Karm Chénade 1955 Ibn An-Nafis et la Découverte de la circulation pulmonaire, Inst Franç de Druas Dames

وهذا المرحع الأخير يحوى كنعاً بأهم المراجع والتاريخ التي ورد بها ذكر ابن نفيس ، ويخطوط لم توجد به نسخة وطنية بـريس للصقة به وكتابه .

Leclerc, L. Histoire de la Médecine Arabe, 1876, (١) Paris, Leroux, II, p 207

Meyerhof, M, Bul. Inst. d'Egypte, 1934, XVI. Mé-verhof & Issi, 1935, No 65, Vol. 23, I, p. 100

Binet, D. En Marge des Congrès. Paris, Vigot (٢) frères, 1939, u. 73.

سينا رحمه الله في التشريح في جملة كتاب القانون .  
وذلك بأن جمعنا ما قاله في الكتاب الأول من كتاب  
القانون إلى ما قاله في الكتاب الثالث من هذه الكتب ؛  
وذلك ليكون الكلام في التشريح جميعه منظوماً ، وقد  
حدانا عن مباشرة التشريح وازع الشريعة ، وما في  
أخلاقتنا من الرحمة ، فلذلك رأينا أن نعتد في تعرف  
صور الأعضاء الباطنة على كلام من تقدمنا من  
المباشرين لهذا الأمر خاصة الفاضل جالينوس ، إذ  
كانت كتبه أجود الكتب التي وصلت إلينا في هذا  
الفن ، مع أنه اطلع على كثير من العضلات لم يسبق إلى  
مشاهدتها ، فلذلك جعلنا أكثر اعتدائنا في تعرف صور  
الأعضاء وأوضاعها ، ونحو ذلك على قوله إلا في أشياء  
يسيرة ظننا أنها من أغاليط السناخ ، أو إخباره عنها لم  
يكن من بعد تحقق المشاهدة فيها . وأما منافع كل  
واحد من الأعضاء فإنما نعتد في تعرفها على ما يقتضيه  
النظر المحقق والبحث المستقيم ولا علينا وافق ذلك  
رأى من تقدمنا أو خالفه .

ولكى نذكر أثر الاتجاه في التفكير ومداه البعيد  
يستحسن أولاً عرض نظرية حركة الدم حسب رأى  
جالينوس التي كملها بعده ابن سينا ، ثم ذكر تعليقات  
ابن النفيس عليها .

وحيث أقول حركة الدم أود أن أميز بين الحركة  
والدورة ، إذ أن فكرة الدورة لم تنشأ إلا في القرن السابع  
عشر ، وأن تلك الحركة كانت تعتبر مجرد مد وجزر  
في الأوعية . وتبعاً لهذه النظرية كان الوريد الباني  
ينقل الغذاء من الأمعاء إلى الكبد حيث كان يتحول إلى  
دم . ثم كان الدم يسرى من الكبد إلى سائر الأعضاء  
عن طريق الأوردة ، فكان يذهب إلى المخ عن طريق  
الوريد الأجوف العلوى .

وكان ما يسمى بالوريد الأجوف العلوى مكوناً  
من جزء الوريد الأجوف السفلى الحالى الواقع بين  
الكبد والقلب ، ومن الوريد الأجوف العلوى الذى

كان يعتبر مكمل له ، أما القلب الأيمن فإنه كان ينظر  
إليه كجيب للوريد لا منفذ له . وكان الدم — تبعاً  
لهذه النظرية — يصل من الكبد إلى التجويف الأيمن ،  
فيتخلص فيه من الشوائب التي تكون قد علقته به في  
مختلف الأعضاء ، ثم يعود مطهراً إلى الأوردة ، ومنها إلى  
الأحشاء ، بينما تذهب الشوائب عن طريق الوريد الشرياني  
( الشريان الرئوى ) إلى الرئة ، وتتصعد منها إلى الزفير .  
إلا أن جالينوس وجد أن الأوعية الواردة إلى  
القلب أكثر اتساعاً من الأوعية الخارجة منه ، فاستنتج  
من ذلك أن الدم الوارد إليه أكثر من الخارج منه عن  
طريق الأوعية ، مما جعله يزعم أن هناك منفذاً يشرب  
منه الفرق بين الكيميتين إلى البطين الأيسر ، وأن هذا  
المنفذ يقع في الحاجز بين التجويفين ، ويفسر وجود  
بعض الدم في الشرايين .

وكذلك الحال بالنسبة للقلب الأيسر فإن الأورطى  
كانت تعتبر امتداداً للقضية الهوائية وتوصل الهواء إلى  
القلب ، حيث يمزج الدم النافذ من البطين الأيمن فتتولد  
منهما الروح التي تسرى في الشرايين .

لقد كان الجهاز الوريدي في نظر جالينوس  
منفصلاً تماماً عن الجهاز الشرياني فيما عدا منافذ القلب  
المزعومة ، وكانت وظيفتهما مختلفتين ، فالأول ينقل  
الدم من الكبد إلى القلب ، ومن القلب إلى الأنسجة ،  
أما الآخر فينقل الروح من القلب إلى كافة الأعضاء .  
ظلت هذه النظرية عقيدة جامدة حتى القرن السابع عشر ،  
وحق بين أكثر الأطباء استقلالاً في الفكر ، فقد  
آمن بها ابن سينا ، وسجلها « ليوناردو دافنشى » في  
لوحاته التشريحية ، عندما كانت النهضة العلمية الإيطالية في  
ذروتها ، بالرغم من أنه قام هو نفسه بتشريح عدة جثث .  
لننظر الآن إلى ما ورد من تعليقات ابن النفيس  
على ما قاله ابن سينا وجالينوس .

ويمكن حصر ما أتى به ابن النفيس من جديد في  
الفقرات التالية الخاصة بالروح ، والتي يتضح منها

بعد أن يلفظ في التجويف الأيمن ينفذ إلى الرئة وهناك - على حد قوله ، يخالط الهواء ويرشح ألطف ما فيه وينفذ إلى الشريان الوريدي ( الوريد الرئوي ) ليوصله إلى التجويف الأيسر ، وقد خالط الهواء وصلح لأن يتولد منه الروح ويضيف : « ما بقي منه أقل لطافة تستعمله الرئة في غذائها » .

وقد أكد هذا في موضع آخر بقوله : « فإن نفوذ الدم إلى البطين الأيسر إنما هو من الرئة بعد سحبه وتصعده من البطين الأيمن كما قررنا أولاً » .

وكأنه لم يكتف بكل هذا ، فأراد زيادة التأكيد بأن الدم إنما يجري في اتجاه واحد وأنه ليس موضوع مد وجزر ، فقال أيضاً : « قوله واتصال الدم الذي يغذو الرئة ، إلى الرئة من القلب ( وهو يعنى البطين الأيسر ) ، هذا هو الرأي المشهور وهو عندنا باطل .. وأما نفوذ الدم من القلب إلى الرئة فهو في الوريد الشرياني ( الشريان الرئوي ) .

يبدو بوضوح في كل هذه الفقرات أن ابن النفيس اهتدى إلى أن اتجاه الدم ثابت ، وأنه يمر من التجويف الأيمن إلى الرئة حيث يخالط الهواء ، ومن الرئة عن طريق الشريان الوريدي ( الوريد الرئوي ) إلى التجويف الأيسر . ويفسر هذا في فقرة أخرى بقوله : « فلا بد أن يكون هذا الدم إذا لطف نفل في الوريد الشرياني ( الشريان الرئوي ) إلى الرئة لينبت في جرمها ويخالط الهواء ويصنئ ألطف ما فيه ، وينفذ إلى الشريان الوريدي ليوصله إلى التجويف الأيسر . ثم في مكان آخر : وجعل الشريان الوريدي منحيفاً ذا طبقة واحدة ليسهل قبوله لما خرج من ذلك الوريد . ولذلك جعل بين هذين العرقين منافذ محسوسة .

وفيما يتصل بهذه المنافذ يجب أن نتذكر أن العدسة المكبرة لم تكن قد اخترعت بعد ، وأن ما يليجي لم يكشف عن الأوعية الشعرية إلا بعده بقرون ، مما جعل الشرايين تعتبر منفصلة انفصال تاماً عن الأوردة .

مبدئياً أن المؤلف قبل النظرة السائدة ، وهي أن البطين الأيسر والشرايين مليئة بالروح ، وأن الروح تتولد في التجويف الأيسر باختلاط الدم بالهواء . قال ابن النفيس :

« والذي نقوله نحن والله أعلم أن القلب لما كان من أفعاله توليد الروح ، وهي إنما تتكون من دم رقيق جداً شديد الخاطلة لجرم هوائى ، فلا بد أن يحصل في القلب دم رقيق جداً وهواء ليكن أن يحدث الروح من الجرم المختلط منهما ، وذلك حيث تولد الروح وهو في التجويف الأيسر .

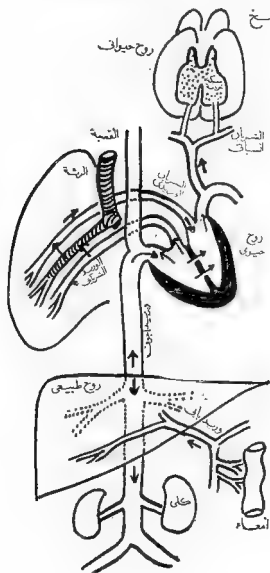
ثم يفسر ضرورة الرقة الشديدة في الدم الواصل إلى التجويف الأيسر وكيفية حدوث هذه الرقة . فيقول : « ولا بد في قلب الإنسان ونحوه مما له رئة من تجويف آخر يلفظ فيه الدم ليصلح لخالط الهواء ، فإن الهواء لو خلط الدم وهو على غلظه لم يكن جملتهما جسيما متشابه الأجزاء ، وهذا التجويف هو التجويف الأيمن » . تستطيع إذن أن تستخلص أن وجود تجويف آخر يحتم في نظره لضرورة تطهير الدم تمهيداً لخالطته الهواء . وهذا استنتاج غائى بحث ، ونحن بذلك استنتاج وجود الشيء من ضرورته .

ويسرسل ابن النفيس في سرده لآرائه فيقول :

« وإذا لطف الدم في هذا التجويف ( أى الأيمن ) فلا بد من نفوذه إلى التجويف الأيسر حيث مولد الروح » . وهذا بالطبع ضرورى لإتمام نظريته في تكوين الروح . ثم يضيف : « ولكن ليس بينهما منفذ فإن جرم القلب هناك سميك ليس فيه منفذ ظاهر كما ظنه جماعة ، ولا منفذ غير ظاهر يصلح لنفوذ هذا الدم ، كما ظنه جالينوس . فإن مسام القلب هناك مستحصنة وجرمه غليظ » .

من أين إذن يكون مرور الدم ؟ ألم ينكر صراحة وجود مسام في الحاجز ؟ لقد بحث ابن النفيس عن مكان هذا الاتصال ، فلم يزد من أن يقطع بأن الدم

في البطن الأيمن منه يغذى القلب لا يصح البتة ، فإن غذاء القلب إنما هو من الدم المار فيه من العروق المارة في جرمه .. وهذه العبارة تجعل ابن النفيس أول من قطن إلى وجود أوعية داخل عضلة القلب تغذيها ، وهي تضيف دليلاً آخر على أن ابن النفيس مارس التشريح ، كما أنها تجعل منه أول من وصف الشريان الإكليلي وفروعه لتثيت الفارق الجسيم بين نظرة جالينوس وابن سينا من جهة ، ونظرة ابن النفيس من جهة أخرى ، فقد رسمنا رسماً يوضح نظرة جالينوس الخاطئة ( انظر الشكل ) .



ولذلك فإن ابن النفيس لم يبعد كثيراً عن الحقيقة عندما قال إن الدم ينبت في جرم الرئة ليخالط الهواء ، وإنه يمر من مسام بين العرقين ، منافذ محسوسة هي بمثابة الأوعية الشعرية فنبأ باكتشاف الأوعية الشعرية . وهناك نقطة أخرى لم يوافق فيها ابن سينا ، وهي : عدد تجاويف القلب قال : « قوله وفيه ثلاثة بطون وهذا كلام لا يصح فإن القلب له بطان فقط أحدهما مملوء من الدم وهو الأيمن ، والآخر مملوء من الروح وهو الأيسر ، ولا منفذ بين هذين البطنين البتة ، والتشريح يكذب ما قالوه .

وهذه العبارة الأخيرة جديرة بالتأمل . لقد سبق أن قال لنا في ديباجته : « وقد حدثنا عن مباشرة التشريح بوازع الشريعة وما في أخلاقنا من الرحمة » وما هوذا يقدم لنا الدليل على اعتماد على هذا التشريح إذ يقول : « والتشريح يكذب ذلك » . ولماذا نجد تفسيراً لهذا التناقض الظاهري سوى أنه حرص على عدم إثارة حقد رجال الدين ، شأنه في ذلك شأن كثيرين من العباقرة المحددين ، أمثال كوبرنيكوس وحليو ، عندما استلوا مؤلفاتهم الثورية بتأكيدهم على العقائد الدينية السائدة في عصرهم . كما أنه حرص على ألاّ يهيم بالجهل . كما كان يهيم كل من ينكر تعاليم جالينوس إذ اعتذر عن هذا التقليد حيث قال في نفس الديباجة : « إلا في أشياء يسيرة ظننا أنها من أغاليط النساخ » وذلك لإثارة الشك في أمانة النساخ لافي علم الفاضل جالينوس .

وحسبنا لتستعرض ما في هذا الكتاب من فقرات أخرى تستحق الذكر ونحضر على التأمل والاعتبار ، أن نذكر عبارة واحدة لها أهمية قصوى بالنسبة لتاريخ الطب ، وهي خاصة بتغذية عضلة القلب التي كان قد قال عنها ابن سينا : إنها عن طريق الدم الموجود في تجويفه مباشرة ، يقول ابن النفيس : « وقوله - ليكون له مستودع غذاء يفتدى به وجعله الدم الذي

نقارن آراء ابن النفيس بنظريات معاصريه ، فنذكر ما ليس فيه من شك وهو أن تفكيره سبقهم بعدة قرون . ولنا أن نتساءل ألم تكن بحوث ابن النفيس جذيرة فعلا بالتبصر والاعتبار ؟ أكانت تعاليمه منسية حقاً قبل أن يقدر لها البحث اليوم ؟ .. الحقيقة أن هذا الإهمال الذي وقعت ضحيته تعاليم هذا الرجل العبقري ، والذي لم يكن في واقع الأمر إلا إهمالاً من الزمن ، كان منشؤه تلك الحالة ، حالة القداسة التي أحاطت رديحاً طويلاً من الزمن بأقوال جالينوس وابن سينا ! كان العلماء يؤمنون بكل كلمة من كلماتهما ويدعون في خشوع لكل تعاليمها ، إلى حد أن أى انحراف عنها كان يعد بمثابة إلحاد . ولقد روى عن ريبولانوس قوله : إن حدوث أى اختلاف بين نتائج التشريح وبين قضايا جالينوس يكون مرده إلى تغير طرأ على الطبيعة .. ولذا فإن هذا العبقري حين ينصف اليوم ، إنما يتحقق له بدل المجد مجدان : مجد اكتشافاته الواقعية ، وقبل ذلك مجد جسارته العلمية النادرة التي دفعته إلى رفض سيطرة القدماء ، وتطبيق عقله — قبل أن يفكر — من كل ما كان عالقاً به من صور وآراء . وهذه الجسارة هي من غير شك إحدى السمات الأصيلة في كل إنتاج عبقري .

وهكذا نرى مما سبق أن تفكير ابن النفيس سبق معاصريه بعدة قرون ، إلا أنه نجد بنا أن تتسامل من جديد : هل كانت تعاليمه منسية حقاً إلى أن كشف عنها التطاوى بعد سبعة قرون ؟ .

لقد ظل العالم العلمي يؤمن بتعاليم جالينوس ، ولاهياً عما كتبه ابن النفيس طيلة قرون ثلاثة . وقجأة ، كما لو أن سداً انفجر ، انبرى ثلاثة علماء في غضون ٦١ سنة يصفون دورة الدم في الرئة بنفس الألفاظ التي استعملها ابن النفيس . وهم ميشيل سرفتوس الإسباني في مؤلفه اللاهوتي سنة ١٦٥٣ ( Christianismi restituto ) الذي حكم عليه من أجله بالإعدام حرقاً ، ثم ريالديو

كولومبو الذي شغل كرسى التشريح في بادوا ونشر النظريات ذاتها في مؤلفه ( De re anatomica ) سنة ١٥٥١ بعد مرور ست سنوات على مؤلف سرفتوس ، وإن كان قد حاول أن يؤكد أنه قام بتأليفه قبل ظهور هذا المؤلف . وأخيراً هارفي الانجليزى الذى درس في بادوا ، وتلمذ على تلامذة كولومبو ، وجمع كل ما قاله سابقوه ، وضمه إلى تجاربه الخاصة في مؤلف ( De motu cordis ) سنة ١٦٢٢ ، فقد بذلك أولاً من اهتدى إلى سر الدورة الدموية ، وإن كان قد سبقه الإيطاليون إلى ذلك .

لقد أصر المؤرخون الغربيون على القول بأن تعاليم ابن النفيس أصابها النسيان ، وبأن سرفتوس وكولومبو وهارفي اهتدوا إلى هذا السر مستقلين عنه ، بل مستقلاً كل منهما عن الآخر .

ولكن هناك ، على الأقل ، برهانان يدلان على أن المغرب لم يجهل ابن النفيس وإن كان قد تجاهله . أما أولهما : فهو ترجمة باللاتينية نشرت في البندقية سنة ١٥٤٧ ، قام بها طبيب إيطالى اسمه ( ألباجو ) ، زار دمشق لدراسة اللغة العربية ولتصحيح ترجمات ابن سينا اللاتينية وهي تذكر فقرات كثيرة ومن شرح بتشريح القانون ، وهو المؤلف الذى نحن بصدده ، وإن كانت لا تشمل على الفقرات المتعلقة بدورة الدم الرئوية . وقد أكد ( ألباجو ) في مسهل مؤلفه أن هذه هي أول مرة تنشر فيها ترجمة لاتينية لهذا المؤلف .

ولنقارن تاريخ نشر تلك الترجمة ( ١٥٤٧ ) فقد سبقت بست سنوات مؤلف سرفتوس ( ١٥٥٣ ) بآنتى عشرة سنة مؤلف كولومبو ( ١٥٥٩ ) الذى لا يشك أحد اليوم في أن هارفي قد اقتبسه . هل يعتبر من قبيل المصادقة أن يظهر ، بعد صمت ظل ثلاثة قرون ، ثلاثة مؤلفات الواحد تلو الآخر ؟ .

أما البرهان الثاني : على تسلسل تعاليم ابن النفيس إلى الغرب فهو وجود مخطوط عربي يرجع إلى القرن السابع عشر في المكتبة الأهلية بباريس تحت رقم ٥٧٧٦ هـ حيث اكتشفه عبد الكريم شهادة . وهذا المخطوط تنقصه - للأسف - صفحاته الأولى وصفحاته الختامية مما يجعل من المتعذر معرفة اسم مؤلفه . وهو عبارة عن تعليق على قانون ابن سينا يتضمن في ثناياه إعجاباً بالغاً بابن النفيس الذي يلقيه بالقرشي . وقد اتبع منهجاً يورد بموجبه أقوال ابن سينا أولاً ثم يتبع ذلك بقوله : « ولكن القرشي يقول كذا وكذا » . وهذه الطريقة بسط نظرية ابن النفيس عن الدورة الدموية في الرئة في عدة صفحات .

ومن هنا نجد أنه من المحتمل أن تكون تعاليم العالم العربي قد تسلسلت إلى علماء النهضة الغربيين عن أحد طريقين : إما عن طريق الأندلس وإسبانيا حيث

نشأ سرفتوس ، وإما عن طريق ترجمة الباجو . وهذا بالإضافة إلى طريق ثالث هو جزيرة صقلية وجنوب إيطاليا حيث عني ملوكها النورمانديون أمثال فردريك الثاني بتشجيع العلماء العرب ، وبالبحث على ترجمة مؤلفاتهم ، ومهما تنتقل إلى بالرمو وبولونيا وبأدوا وبقية أوروبا . ولم تكن الأمانة العلمية من مميزات هذا العهد ، بل ربما كان العلماء المسيحيون يحشون ذكر منابع علمهم غير المسيحية خوفاً من الحكم عليهم بالخرقة .

ومهما يكن من أمر هذا التسلسل ، فإن للعرب أن يفخروا بعالم مثل ابن النفيس ، وأن يذكروه مع غيره من المحدثين العرب الذين لم تستعيدهم تعاليم من سبقوهم ، لينفوا زعم الذين أرادوا أن يقللوا من قيمة الطب العربي ، فوصفوه بأنه مجرد نقل أعمى لطب السابقين .



## الثأملات فى الفلسفة الأولى لديكارت

بقلم  
الدكتور عثمان أمين

«أعدل الأشياء قسمة بين الناس» ، وحفظ الناس منه مساوية، فلا فرق بين شعب وشعب ، ولا تفاضل بين جنس وجنس ؛

(ب) وقد كان لديكارت أكبر الفضل فى بناء صرح المذهب العقلى الحديث ، حين وضع قاعدته المشهورة «يجب ألا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يثبت لى ببداهة العقل أنه كذلك» ، ويجب ألا أحكم على الأشياء إلا بما يتمثله ذهنى بوضوح وتميز ينتقى معهما كل سبيل إلى الشك . وقد قبل إن ما يسمى فى الفلسفة باسم «الثورية الديكارتية» يتلخص فى القاعدة التى تتطلب البداة فى كل معرفة وفى كل يقين ، لأنها إنما تدعو إلى رفض كل سلطة تحاول أن تفرض نفسها على التفكير ، ولا تقبل إلا حكم العقل الذى لا يرى للحقيقة مقياساً إلا البداة والوضوح والجلاء .

وكثيرون من مؤرخى الفكر الحديث رأوا فى فلسفة ديكارت هذا الطابع العقلى الصريح الذى يجعل من ديكارت «أباً روحياً للثورة الفرنسية» ، وفيلسوفاً انتصرت بفلسفته قضية البحث الحر وتأيد بها سلطان العقل .

### ١ — مقدمة عن ديكارت وفلسفته

(١) ديكارت هو «أبو الفلسفة الحديثة» : وأول من وصفه بهذا الوصف فلاسفة الألمان وعلى رأسهم «هيجل» و «شلينج» . ولقد أحدثت آراؤه فى الفلسفة والعلم هزة عنيفة : فقوضت مذهب أرسطو ، وقضت على علم القرون الوسطى ، وأيدت سلطان العقل وناصرت قضية الحرية ، وهبأت النفوس للثورة الإنسانية الكبرى .

وقد اشتهر ديكارت فى العصور الحديثة بأنه زعيم «المذهب العقلى» فى الفلسفة . وهذا المذهب عبارة عن القول بأن المشكلات الفكرية العامة التى تعنى الإنسان بما هو إنسان يمكن أن تحل بواسطة العقل الإنسانى ، ومن غير معونة من شئ خارج عن العقل : وكانت هذه «جوانية» فى الفلسفة الغربية الحديثة .

وفلسفة ديكارت عُرِفَتْ بأنها «فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة» ، كما كانوا يسمونها فى القرن السابع عشر : فقد أرادت تلك الفلسفة أن تخلص الفكر من نير السلطات ، أياً كانت ، فلم تقبل دليلاً على الحق إلا البداة العقلية، أى بداة العقل الذى يراه الفيلسوف



وكان لفلسفة ديكارت أعظم الآثار في مختلف أنحاء العالم : فاحت في إنجلترا، وألمانيا، وهولندا ، وإيطاليا ، وفي غيرها من البلاد الأوروبية ، إبان القرن الثامن عشر . وتغلغل نفوذ الفيلسوف في أبعد أصقاع الدنيا ، حتى وصل إلى مصر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين :

( ح ) ديكارت ومحمد عبده : وقد تجلى أثر هذه الفلسفة عند الأستاذ الإمام محمد عبده في السنوات الأولى من هذا القرن : فلا يخفى أن الدعوة التي نهض بها الإمام لإصلاح المجتمع الإسلامي عموماً ، وإصلاح العقلية المصرية خصوصاً ، إنما تقوم على اصطناع منهج ديكارت في « الأفكار الواضحة المتميزة » ، وفي تغليب حكم العقل على أحكام الهوى والعاطفة ، وفي محاولته إدخال الدراسات المنطقية في الجامعة الأزهرية ، وفي اصطناعه اليقين والبداية معياراً لصحة الروايات أو تلفيقها .

ومن طريف ما يذكر في هذا المقام أنني عثرت في مكتبة الأستاذ الإمام محمد عبده ، منذ أكثر من ربع قرن ، على جميع مؤلفات ديكارت في نصوصها باللغة الفرنسية ، ووجدت على كثير منها تعليقات وهوامش بخط الإمام نفسه ، وما استرعى نظري آنذاك بصفة خاصة ، كثرة التعليقات التي كتبها الإمام على نص كتاب « التأملات » ، وخصوصاً على القسم الذي يورد فيه ديكارت الأدلة المعروفة لإثبات وجود الله . وأود أن أذكر في هذا الصدد أيضاً أن الأستاذ الإمام قد أشار غير مرة ، في الدروس التي كان يلقيها في « دار الإفتاء » ، إلى ما يمكن أن يستفاد من أدلة ديكارت العقلية لإثبات العقائد الدينية .

( د ) وبالإجمال يمكن أن يقال في فلسفة ديكارت إن روح تلك الفلسفة الجوانية ومنهجها في التدرج من الشك إلى اليقين ، قد بقي كلاهما هادياً

للذهن الإنساني على مدى العصور . ولعل من فضل ديكارت على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنساني هو تحقيق وعي الإنسان لذاته ولكانه في العالم ، بحيث يرد جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة ، ويتمنع عن أن يقرر أو أن يعمل ما لم يكن معتمداً على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعاً . وبحيث يتحرى دائماً عن المسوغ الأخير لمعارفه وأعماله . وهذا المعنى من معاني النظر الفلسفي هو المعنى الذي ينبغي أن نحرص كل الحرص على إذاعته وتعميمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي في المجتمع رسالتها الجليلة . ويسر كل متابع لتطور الأفكار في المجتمع الحاضر أن يلاحظ أن مفهوم الفلسفة ورسالتها الحقيقية ، على نحو ما أراد لها ديكارت أن تكون ، قد برز في أيامنا هذه بروزاً لا يدع مجالاً لغموض أو إيهام في أذهان المستنيرين : وليس أدل على هذا من أن الرئيس عبد الناصر ، حين أراد أن ينشر آراءه عن حقيقة وأهداف الثورة المصرية ، ثورة يوليو ١٩٥٢ ، وجد أن « الفلسفة » هي خير ما يعبر به عن تمام وعينا لأنفسنا ، وتعمقنا في فهم بواعث أعمالنا ، دون الوقوف عند ظواهرها ، فاختار الفلسفة عنواناً لكتابه « فلسفة الثورة » .

## ٢ — سيرة ديكارت في مؤلفاته :

كانت حياة الفيلسوف الفرنسي ديكارت ، حياة جوانية في صميمها ، للروح والفكر فيها المقام الأول : قضى الفيلسوف شبابه متقياً عن الموضوعات العقلية ، جاداً في درسها ، متعقياً المشكلات العلمية دائماً على حلها . وأنفق أخصب سني حياته في مختلف أنحاء هولندا ، طالباً ملاذاً مأموناً يستطيع فيه أن يفكر وأن يعمل في خلوة وهدهد . وانتهى به الأمر إلى أن جازف بتلك الخلوة نفسها ، بل بحياته كلها ، حين قصد إلى بلاد السويد لإجابة إلحاح ملكة تريد أن

تخفف من أعباء الحكم بالوقوف على شيء من مبادئ الفلسفة .

وإذا كانت سيرة ديكارت قد تظهرونا على شخصية الفيلسوف ، فهي لا تطمع في أن تفسر لنا عبقرته ومواهبه التي هيأته لأن يكون بطل الفكر الذي عرفه التاريخ الحديث .

ولد « رنيه ديكارت » في ٣١ مارس سنة ١٥٩٦ في قرية « لاهي » بمقاطعة « التورين » في فرنسا ، من أسرة من صغار الأشراف ، وكان أبوه مستشاراً بـ « برلمان » رن » ؛

ويمكن أن نقسم حياة ديكارت إلى ثلاث فترات مهمة ::

#### (١) الفترة الأولى

فترة دراساته الأولى في مدرسة « لافليش » ، حيث تتلمذ على اليسوعيين من سنة ١٦٠٤ إلى سنة ١٦١٢ ، فدرس اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والرياضيات والميتافيزيقا .

#### (ب) والفترة الثانية

من سنة ١٦١٣ إلى سنة ١٦٢٩ ؛ قضاه في السفر والترحال : فقد قصد إلى باريس سنة ١٦١٣ ، والتقى بالرياضي « ميدورج » ، كما التقى بالأب « مرسين » صديقه وزميله منذ عهد التلمذة . وواصل دراسة القانون والطب في جامعة « بواتييه » . وحصل على إجازات الحقوق من تلك الجامعة سنة ١٦١٩ . ثم التحق بالجيش الهولندي ، جيش « موريس دوناسو » ثم بجيش « مكسيميليان البافاري » . واتصل بالعالم الشاب « إسحق بيكان » . وكتب رسالة في الموسيقى سنة ١٦١٨ . ثم سافر إلى الدانمرك ، وشاهد تتويج الإمبراطور فرديناند الثاني في فرنكفورت سنة ١٦١٩ . وقضى الشتاء في « نويبورج » ، ووقعت له حينذاك أزمة من أمراض الشك ، ولم تنجل الأزمة إلا باكتشاف

المبادئ المهمة كنهجه ، في ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩ . وقضى فترة تحمس ونشوة عقلية ، ونذر الله نذراً أن يحج إلى « نوتردام دولوريت » . والتحق بجيش دوق بافاريا في « أولم » ، وشاهد موقعة « الجبل الأبيض » سنة ١٦٢٠ . وفي السنة التالية دخل هولندا عن طريق موفراثيا وسيليزيا وبراندبورج وبحر الشمال ، وقضى بعد ذلك سنوات في الارتحال والتنقل بين هولندا ، وفرنسا ، وسويسرا ، والتيرول ، وإيطاليا . وقام بفروض الحج إلى « نوتردام دولوريت » .

#### (ج) والفترة الثالثة

فترة مقامة في هولندا وبقائه بها عشرين سنة ( من سنة ١٦٢٩ إلى سنة ١٦٤٩ ) . وفي تلك الفترة الحصبة كتب أهم مؤلفاته :

١ - كتب باللاتينية « قواعد لهداية العقل » ( نشر بعد وفاته ) وكان في ذهن ديكارت أن يحتوي الكتاب على ست وثلاثين قاعدة ، ولكنه تركه دون أن يتمه ، وعدل عن كثرة عدد القواعد لما يؤدي إليه من تعقيد ، وخطر له أن علم المنطق القديم إنما يصد الناس عن دراسته لذلك السبب ، وخطر له أن رؤساء الدول يستطيعون أن يحكموها بعدد قليل من القوانين ما داموا حريصين على مراعاتها مراعاة دقيقة . ويرى « ميه » مع ذلك أن كتاب « القواعد » هو أعمق وأروع رسالة منطقية عرفها الفلسفة في جميع عصورها ، بلا استثناء لكتاب « الأرجانون » ( الآلة ) لأرسطو ، ولا لكتاب « المنطق » لهيجل .

(٢) وعكف ديكارت في هولندا على النظر الفلسفي الصرف ، ثم وجه اهتمامه إلى دراسة علوم الطبيعة ، فحرك كتاباً سماه فيما بعد « العالم » أراد فيه أن يبسط رأيه في كيفية نشوء العالم على مقتضى قوانين ميكانيكية صرفة : بدا للفيلسوف أن الله خلق المادة « عماء » خواء ، ثم رتبها وفقاً للقوانين التي لم يزل

يراعيا في حفظ العالم . وعلى هذا النحو أراد ديكارت أن يوفق بين الإيمان بعقيدة الخلق ، وبين فكرة النشوء الحاصل وفقاً لقوانين الطبيعة التي لا بُدَّ من استطاع بعد البرهنة عليها .

ولكن حادثاً وقع في ٢٣ يونية سنة ١٦٣٣ فكان له أثر في حياة ديكارت الفكرية . ذلك أن هيئة التفتيش حكمت على العالم الإيطالي « جاليليو » بالمروق من الدين لقوله بدوران الأرض . وكان ديكارت نفسه يقول ذلك في كتابه « العالم » فلما بلغه نبأ الحكم على « جاليليو » خاف أن ينشر الكتاب . وكتب إلى الأب « مرسن » بأنه إذا كانت حركة الأرض باطلة ، فإن جميع أصول فلسفته باطلة كذلك ، لأن تلك الأصول تثبت الحركة الأرضية بما لا مجال فيه للإيهام . وقال أيضاً إنه لا يستطيع أن يفصل تلك النظرية عن حركة الأرض عن أجزاء كتابه دون أن يتعرض مذهبه كله للخلل . ولكنه لما كان لا يريد أن يصدر عنه قول يمكن أن يوجد فيه ما يخالف الكنيسة ، فإنه يفضل أن يكتم ذلك القول على أن يظهر للناس في صورة شوها .

(٣) وفي سنة ١٦٣٧ نشر ديكارت بالفرنسية كتابه المشهور « مقال في المنهج » ، وهو مقدمة لثلاث رسائل هي « الآثار العلوية » و « البصريات » و « الهندسة » أما « المقال في المنهج » فهو الرسالة الفلسفية الصرفة في ذلك المجموع ، بين فيها تاريخ أفكاره ، وأوضح عن الخصائص المهمة لمذهبه الجديد في نظرية المعرفة وفي الميتافيزيقا . أما الآثار العلوية والبصريات فقد أعطى الفيلسوف فيها مثلاً أو نموذجاً لطريقته في تفسير الطبيعة تفسيراً ميكانيكياً بحتاً . وفي رسالة « الهندسة » استكشف ديكارت الهندسة التحليلية التي ضم بها علم الجبر إلى علم الهندسة ودرجهما تحت علم واحد .

ولقد كان ظهور كتاب المقال في المنهج بالفرنسية فتحاً جديداً في عالم التأليف ، إذ كانت عادة الفلاسفة والعلماء حتى ذلك الحين أن يكتبوا بحوثهم باللغة اللاتينية ، فلما نبض ديكارت ونشر كتابه باللغة الفرنسية أدرك الناس لأول مرة كيف تعبر الفلسفة عن معانيها باللغة التي يفهمها الجمهور من الشعب . والحق أن ديكارت كان قليل الثقة بالمتحدثين وأهل الطنطنة والادعاء في العالم ، ولذلك نراه منذ البداية ، في باكورة مؤلفاته ، يوجه حديثه إلى ذلك الجمهور الأوسع من الناس الذين يحكون فيما يعرض لهم من الأمور دون أن تخلوا بما رآه أرسطو ولا بما قاله فلان أو علان . ويقول ديكارت موضحاً ذلك : « إذا كنت آثرت أن أكتب بالفرنسية — التي هي لغة بلادي — على أن أكتب باللاتينية ، التي هي لغة من قاموا على تعليمي ، فذلك لأني أتمل أن الذين لا يستخدمون إلا عقولهم في حال فطرتهم وصفاتها ، سيقبلون آرائي خيراً من أولئك الذين لا يؤمنون إلا بما ورد في كتب القدماء » .

ومن عجب أن كتاب « المقال في المنهج » لم يُرَ لدى الجمهور حين ظهوره إلا قليلاً من الملاحظات والاعتراضات ، في حين أن الرسائل الأخرى العلمية التي تليه أثارت من الأسئلة والاستيضاحات ما اضطر ديكارت إلى النزول في ميدان المناقشة الحادة مع كثيرين من المشتغلين بالرياضيات .

(٥) وفي سنة ١٦٤٤ نشر الفيلسوف كتاب « مبادئ الفلسفة » باللاتينية أيضاً . وفي هذا الكتاب عرض مبسط للفلسفة الديكارتية يسهل للناس فهمها والإلمام بها . وقد قام الأب « بيكو » فوضع للكتاب ترجمة فرنسية راجعها ديكارت ونشرت بباريس سنة ١٦٤٧ . وبعث ديكارت إلى مترجم الكتاب رسالة هامة جعلها بمثابة المقدمة للترجمة الفرنسية ، أوضح فيها الخلاف بين الفلسفة القديمة والفلسفة الجديدة ،

يحلل ديكارت انفعالات النفس واحداً واحداً .  
ويعقب على كل تحليل بفصل في وجه استخدام  
الانفعال والانتفاع به . ويرى فيلسوفنا أن الانفعالات  
والأهواء طبيعية ، وهي في ذاتها حسنة ، وهو يخالف  
في هذا ما ذهب إليه الرواقيون الذين زعموا أن الأهواء  
أمراض من أمراض النفس ، فينبغي محاربتها والقضاء  
عليها بتاتا . وإذن فالانفعالات عند ديكارت ليست  
أشياء رديئة بل طيبة ، وفيها مصلحة للبدن والنفس  
جميعاً ، وإنما الذي يجب علينا أن نتجنبه هو انحرافها  
وسوء استعمالها .

والذي يسترعى انتباهنا في «رسالة الانفعالات»  
هو اهتمام ديكارت اهتماماً ظاهراً بأن يستخدم تلك  
البحوث النفسية الفيزيولوجية في تشييد مذهب أخلاقي  
يتلخص في السيطرة على الأهواء والعواطف . وربما  
كان هذا الجزء من أخلاقيات ديكارت هو أكثر  
أجزائها حداً وطرافة . وقد كتب الفيلسوف إلى  
«شانو» بهذا الصدد يقول : «لا أكرمّ عنك أن  
الفكرة التي حاولت تحصيلها عن الطبيعة قد تفتحت نفعاً  
عظيماً في إقامة أسس يقينية في الأخلاق» .

وقد كانت «رسالة الانفعالات» آخر مؤلفات  
ديكارت . ودعته الملكة كريستين ، ملكة السويد ،  
للسفر إلى استكهلم ، ليلقنها بنفسه مبادئ فلسفته .  
ولكى يعلمها «السيبل إلى الحياة السعيدة مع الله ومع  
الناس» فقبل الدعوة بعد تردد منه وإلحاح من الملكة .  
وهناك مات في ١١ فبراير سنة ١٦٥٥ وله من العمر  
ثلاث وخمسون سنة .

عرف ديكارت في حياته جميع ضروب النصر  
والخذلان . والآن وقد أصبحت فلسفته إنسانية تتخطى  
حدود المكان والزمان ، فلمها تسجل من غير شك  
صفحة من أجدد الصفحات في تاريخ الفكر الإنساني .

والميزات التي توجد في فلسفته وفضلها في تقديم  
المعارف البشرية تقدماً مطرداً غير محدود . وأهدى  
ديكارت «مبادئ الفلسفة» إلى الأميرة إليزابيث .  
وكان في نية الفيلسوف أن يجعل كتاب «المبادئ» في  
سنة أجزاء : مبادئ المعرفة — مبادئ الأشياء المادية ،  
السماء ، الأرض ، النبات والحيوان ، الإنسان ،  
ولكنه لم يستطع لإتمام الجزئين الأخيرين لقلة ما لديه من  
التجارب ، ووقع بالأجزاء الأربعة الأولى التي تشمل  
أولها الميتافيزيقية وتشمل ثانيها وثالثها ورابعها الفيزيكا  
المؤسّسة على تلك الميتافيزيقا . فكتاب المبادئ ينقسم  
إذن أربعة أجزاء : الأول ، وعنوانه «مبادئ المعرفة  
البشرية» ، يحوى على التقريب ما يحويه كتاب  
«التأملات» ، لولا أنه بأسلوب آخر ، ولولا أن  
ما وضع في الواحد مطولاً وضع في الآخر مختصراً  
وبالعكس . والجزء الثاني وعنوانه «مبادئ الأشياء  
المادية» يبين ديكارت فيه لمّ لمّ يعتبر الأجسام إلا  
مادة ممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً ، ولمّ لمّ يعتبر في  
تغيراتها المتعاقبة إلا حركات خاضعة لبعض قوانين  
بسيطة جداً . وعنوان الجزء الثالث : في عالم الشهادة ،  
وهو بحث في الميكانيكا السماوية . يصف ديكارت  
فيه حركة الأرض والكواكب الأخرى حول الشمس .  
وعنوان الجزء الرابع «في الأرض» ويشرح فيه  
ديكارت الثقل وظاهرة المد والجزر وخواص المغناطيس .  
الخ وينفى الجذبة بين الأجسام ، لأن فكرة الجذبة  
فكرة مبهمه .

(٦) وكانت الأميرة إليزابيث قد طلبت إلى ديكارت  
أن يكتب «رسالة في انفعالات النفس» ، فأجاب  
رغبها . ونشر الرسالة بالفرنسية سنة ١٦٤٩ . ورسالة  
الانفعالات ، مضافاً إليها رسائل الفيلسوف مع الأميرة ،  
تحتوى على أهم ما في مذهبه الأخلاقي .

## ٢ - تحليل التأملات في الفلسفة الأولى

### ١ - تعريف بالتأملات :

« التأملات في الفلسفة الأولى » من روائع المؤلفات الفلسفية على الإطلاق . وهي بلا ريب أهم أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجلدها بالاعتبار . ونظرة إلى المسائل التي تناولتها ، والحقائق التي بينها تقتنعنا بأنها أوفى ما ألفه الفيلسوف في الميتافيزيقا بوجه عام ، وأبدع ما كتب في النفس الإنسانية ، ووجود الله بوجه خاص ، كما يشير إلى ذلك النص الكامل لعنوان الكتاب : « تأملات في الفلسفة الأولى » وفيها يبرهن على وجود الله وخلود النفس .

نشر ديكارت « التأملات » سنة ١٦٤١ بالفلسفة اللاتينية ، دون الفرنسية ، وكان قصده من ذلك كما نحددنا هو نفسه أن يقرر كتابه على الخاصة دون العامة ، إذ أنه قد التزم في شرح المسائل الميتافيزيقية سبيلاً قلّ سالكوه ، وتعدّ عن الطريق المألوف بعداً كبيراً .

ورأى ديكارت أن يقدم للتأملات رسالة لإهداء إلى الصمداء والعلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس . يسألم فيها أن يؤيدوا آراءه ، ويبيّن لهم أن منهجه الجديد في الفلسفة ، على الرغم مما بينه وبين منهج « المدرسين » من اختلاف عميق ، يستطيع أن ينصر العقيدة والدين براهين قاطعة من شأنها أن تخرس أسنة الملحدين ، ولكي يضمن أن يظفر كتابه بحسن القبول عند علماء اللاهوت المسيحيين ، أرسله قبل الطبع إلى صديقه الأب « مرسين » ليطلع عليه مشاهير العلماء والفلاسفة ورجال الدين ، أمثال « أرتو » و « جسندي » و « هويز » و « كاتروس » و « بوردان » وغيرهم . وتلقى مرسين من هؤلاء العلماء طائفة من الاعتراضات التي أوردوها على كتاب التأملات . وكتب ديكارت ردوده عليها ، وجمعت

الاعتراضات والردود ، ونشرت في ذيل الطبعة الثانية لكتاب « التأملات » سنة ١٦٤٢ . وفي سنة ١٦٤٧ نُشرت للكتاب ترجمة فرنسية بقلم الدوق دولوين . وقد راجعها ديكارت وصححها بقلمه . وهذا مما يجعل الترجمة في منزلة طبعة أصيلة .

ألف ديكارت كتابه هذا ليعرض على الخاصة مذهبه في الميتافيزيقا عرضاً علمياً منظماً . ويلاحظ أن الفيلسوف كان يحيل من أراد الوقوف على جملة نظراته في الميتافيزيقا إلى هذا الكتاب وحده ، دون سائر كتبه . صحيح أنه قد أورد بعض المسائل الميتافيزيقية في القسم الرابع من كتاب « المقال في المنهج » ولكنه عرضها هناك عرضاً سريعاً ومبسّماً رقيقاً لم يكن يقصد فيه إلى التعمق والاستقصاء . على أن هذا العرض نفسه لا يفهم حق الفهم إلا بالرجوع إلى التأملات . وصحيح كذلك أن الباب الأول من أبواب كتاب مبادئ الفلسفة يبحث في أصول المعرفة الإنسانية ، وهو لهذا كان أدخل في بحوث الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى . لكن هذا الباب أيضاً لا يتيسر فهمه جيداً إلا بعد قراءة التأملات أما كتاب البحث عن الحقيقة فهو محاوراة نقدية بين أشخاص مختلفي الآراء . ولا ندرى على التحقيق ما قصد إليه ديكارت من كتابها . وإذن فيجب على الباحث عن الميتافيزيقا الديكارتية أن يلتصق أولاً في كتاب التأملات الذي هو المرجع الأول في هذا الباب .

### ٢ - الفلسفة الأولى :

والفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا ، أي الفلسفة الأولى . والفلسفة عبارة عن دراسة الحكمة . والحكمة ليست هي التبصر في الأمور فحسب ، وإنما هي أيضاً وعلى الخصوص معرفة نظراته كاملة لجميع ما يستطيع الإنسان أن يعرفه لتدبير حياته ، وحفظ صحته ، واختراع جميع الفنون . ولكن هذه المعرفة

الكاملة ليست في المعاني التي يجدها كل شخص في نفسه بدون تأمل ، ولا في المعارف المكتسبة من التجربة ، والحادثة ، والقراءة ، إنما هي المعرفة عن طريق العلل والمبادئ الأولى التي يستنبط منها كل ما يستطيع معرفته . والمبادئ التي يتحدث عنها ديكارت هنا هي الميتافيزيقا عينها : فإننا إذا وضعنا الميتافيزيقا استطعنا أن نستنبط منها سائر ما عداها ، « رأيت أن وجود هذا الفكر هو المبدأ الأول ، واستنبطت منه المبادئ التالية : أن هنالك إلهاً هو خالق كل ما في العلم . ولما كان هو مصدر كل حقيقة ، فإنه لم يخلق أذهاننا بحيث تكون عرضة للخطأ فيما تقرر من أحكام على الأشياء التي نتصورها تصوراً واضحاً جلياً ومتميزاً جلياً . تلك هي المبادئ التي اصطنعها في الأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية ، ومنها استنبطت بتمام الوضوح مبادئ الأشياء الجسدية أو الفيزيقية ، أي أن هناك أجساماً ممتدة طولاً وعرضاً وارتفاعاً ، وأن لها أشكالاً وتحرك على هيئات مختلفة » .

قد كان « المدرسون » يعرفون الميتافيزيقا بما عرفها أرسطو حين قال إنها « علم الموجود بما هو موجود » ، أي أنها العلم بالخصائص الجوهرية للوجود . لكن هذا التصور المدرسي للميتافيزيقا لا يقبله ديكارت ، إذ أن المشكلة الكبرى عنده هي أن نثبت متى يسوغ لنا إثبات الوجود ، وبعبارة أخرى أن الميتافيزيقا الديكارتية إنما تهتم بالذات التي تعرف والتي تقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذي يمكن أن يعرف أو يكون موجوداً .

وما دام ديكارت لا يستطيع أن يحدد الميتافيزيقا من جهة الموضوعات التي تتناولها . فلا بد من أن يميزها بعلامة ذاتية تحمل طابع الذات العارفة . وإذا كان الأمر كذلك فالميتافيزيقا عنده هي أشد العلوم يقيناً ، وهي العلم الذي ينبغي أن نستيقن من نتائجه قبل

أن نستيقن من نتائج العلوم الأخرى . والذي يضمن على الميتافيزيقا يقيناً ليس هو طبيعة موضوعها ، بل الطريق الذي يسلكه الذهن في طلبها . ونحن نقرأ في كتاب « القواعد » : « ليس أمام الجنس البشري طرق مفتوحة للمعرفة اليقينية سوى طريق الحدس البديهي والاستنباط الضروري اللذين بينهما المنهج » .

والمنهج الذي يحدد ماهية الميتافيزيقا هو المنهج الذي وصل إليه الفيلسوف بملاحظة العمل الذهني في الرياضيات . فقد لاحظ أن في الرياضيات استدلالات صحيحة لا نجد لها غيراً ، وقرر أن من مرّ ذهنه على عمليات الرياضيات أصبح أهلاً للبحث عن الحقائق الأخرى ، لأن منهج الفكر واحد في جميع الأمور . وفي كتاب « القواعد لهداية العقل » و « المقال في المنهج » بيان للمنهج الدقيق الذي يجب أن يتوخاه طالب الميتافيزيقا .

وإذن فالميتافيزيقا علم دقيق يمكن إثبات قضائاه يقيّن رياضي . وقد صرح ديكارت في الرسالة التي كتبها في ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ أنه اهتدى إلى « السبيل إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية براهين هي أكثر بداهة من براهين الهندسة » . وهو يقول في موضع آخر : « ثقّ أنه ليس في الميتافيزيقا شيء إلا اعتقد أنه واضح ككل الوضوح للنور الفطري ويمكن أن يبرهن عليه برهنة دقيقة » . وإذن فالميتافيزيقا هي علم يعادل في يقينه علم الهندسة لأن لم يزد عليه ، وهي أكثر يقيناً من الهندسة ، لأن طائفة كبيرة من الحقائق الميتافيزيقية يمكن اكتشافها قبل أن يرفع الشك عن حقائق الرياضيات » . ولهذا ظن الشكّك وغيرهم أن إثبات وجود الله أمر غير ممكن ، وكثيرون حتى يومنا هذا يظنونهم مستحيلين ، مع أن شأنه كشأن جميع الحقائق الميتافيزيقية ، لإثباته ميسور جداً ، ويقينه أكثر من يقين براهين الرياضيات ... » . وإذن فالبراهين الميتافيزيقية أكثر يقيناً من البراهين الرياضية .

والميتافيزيقا عند ديكارت هي علم منهجه هو عين مسيح الرياضيات . بل إنها أكثر العلوم يقيناً ، لأنها من بين جميع العلوم الإنسانية الخالصة أكثرها إمكاناً للبرهنة العقلية . فوجود الله ، وطبيعة الذهن ، والمادة يمكن إثباتهما بدقة رياضية . زد على ذلك أن الميتافيزيقا يمكن أن يتعللها جميع من يهتمون بإبراهيمها اهتماماً كافياً وينظرون في أدلها « بأذهان قد تجردت عن الخواس » . ومن أجل هذا لم ير ديكارت داعياً إلى مناقشة « التأملات » أو مراجعتها ، فما دامت تحتوى على برهنة كاملة للحقائق الميتافيزيقية فقد انتهى الأمر ولا حاجة إلى زيادة عليها فيما خاضت فيه من مسائل . وقد اعتقد ديكارت أن ميتافيزيقاه وحدها هي الميتافيزيقا الصحيحة ، وأنه لا حاجة بالناس إلى ميتافيزيقا بعدها ، وإن كان من الميسور لغيره أن يهتدى إلى إبراهيمها ، وهو يقول : « أرى أن جميع من أنعم الله عليهم بنعمة العقل يجب أن يستعملوه قبل كل شيء في محاولة معرفة الله ومعرفة أنفسهم ، وهذا هو الأمر الذى انفتحت عليه جمهرة الناظرين ، والذي وقفنى لى أن أبلغ فيه ما يرضىنى تمام الرضا » .

ولما كانت الميتافيزيقا الديكارتية تسيطر عليها مشكلة الوصول إلى اليقين ، فهي ليست نظرية في وجود النفس والله والعالم فحسب ، إنما هي إعداد للمعرفة ، وللمعرفة العلمية على وجه الخصوص .

#### ( ح ) طريق التأملات :

ولنلق الآن نظرة على الطريق الذى سلكه ديكارت في تأملاته .

خصص تأمله الأول لنظر ميتافيزيقى مداره البحث في الضرورة العقلية التى تقضى بانتهاج سبيل الشك ، باعتباره تمهيداً للفلسفة . ولكى تفهم منهجه فى ذلك يجب أن تبين الأسباب التى جعلته يدعو إلى أن تصطنع الأناة ، وتوقف عن الحكم ، ونرفض

التصديق بما يُلْقَى إلينا من أقوال وآراء حتى ما كان منها شديد الرجحان ، فلا نسلم بأن شيئاً من ذلك مالم تبين بالبساطة أنه كذلك : لأن بداهة العقل عند الفيلسوف هي معيار اليقين بمعنى أنها هي العلامة المميزة للمعرفة الصحيحة المبرأة من الخطأ والزلل .

ويلخص الفيلسوف تأملاته فيقول : « قدمت ، في التأمل الأدلة ، الأسباب التى تجعل في استطاعتنا أن نشك على العموم فى الأشياء جميعاً ، وعلى الخصوص فى الأشياء المادية ، على الأقل ما دمتنا لم يتيسر لنا من أسس أخرى فى العلوم سوى ما يتيسر لنا حتى الآن . غير أن شكاً عاماً كهذا ، إن لم يظهر نفعه أول الأمر ، له مع ذلك نفع عظيم جداً ، من حيث إنه يخلصنا من ضروب الأحكام السابقة ، ويمهد لنا سبيلاً ميسوراً جداً لكى تألف التجرد عن الخواس ، وأخيراً من حيث إنه يجعل من غير الممكن ، فى المستقبل أن نشك أبداً فى الأشياء التى قد تهتدى فيها بعد إلى أنها صحيحة » .

« وفى التأمل الثانى نجد الذهن يستعمل حريته الخاصة فيفترض أن جميع الأشياء التى يقع له عن وجودها أدنى شك هي أشياء معدومة ، لكن تبين أن من الممتنع إطلاقاً حينئذ أن يكون هو نفسه غير موجود . وهذا أمر فيه كذلك نفع عظيم ، فإنه بهذا الوجه يتيسر له أن يميز الأشياء التى تخصه ، أى التى تخص الطبيعة الذهنية ، من الأشياء التى تخص الجسم » .

« لكن قد يتوقع بعض القراء متى أن أورد فى ذلك الموضع أدلة لإثبات بقاء النفس . ومن أجل ذلك أرى لزماً على ها هنا أن أبينهم إلى أننى حاولت ألا أكتب فى هذه الرسالة كلها شيئاً إلا ولدى عنه براهن دقيقة جداً . ولذلك وجدت نفسى مضطراً إلى اتباع ترتيب شبيه بالترتيب الذى يصطنعه أصحاب الهندسة ، وهو تقديم جميع الأشياء التى تتوقف عليها القضية التى نبحث عنها قبل استنتاج أى شيء منها » .

من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ، ليس مركباً إلا من أعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابهها .

أما النفس الإنسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض : فهما تغير جميع أعراضها ، ومهما تكن مثلاً ننصور أشياء وتريد ونحـ أشياء أخرى الخ .. فلن نصير شيئاً آخر ، في حين أن الجسم الإنسانى يصير شيئاً آخر متى تغير شكل بعض أجزائه . ويلزم عن ذلك أن فناء الجسم الإنسانى أمر ممكن ميسور ، أما ذهن الإنسان أو نفسه فباقية بطبيعتها .

« وفي التأمل الثالث بينتُ ببعض الإسهاب فيما يلوح لى أهم دليل استخدمته لإثبات وجود الله . ولكنى لم أرد أن أستخدم فى هذا الموضع تشبيهات مشتقة من الأشياء الجسمية ، لكى أبعد أذهان القراء بقدر ما فى وسعى عن استعمال الحواس والاتصال بها . ولذلك ربما بقيت هنالك مسائل كثيرة غامضة ( أرجو أن أوضحها توضيحاً تاماً فى ردودى على الاعتراضات التى وجهت إلى الكتاب منذ فرغت من تحريره ) ، ومنها المسألة التى أوردتها فيما يلى : كيف ان فكرة موجود كامل إطلاقاً — وهى فكرة نجدها فيما — تشمل قدراً من الحقيقة الموضوعية ، أى تشارك بالتصور فى قدر من درجات الوجود والكمال بحيث يلزم أن تصدعن علة كاملة على الإطلاق ؟ وهذا ما أوضحته فى تلك الردود بإيراد التشبيه بآلة فى غاية البراعة والإتقان تردُ فكرتها على ذهن صانع ما ، فإنه كما أن ما لهذه الفكرة من إتقان موضوعى لا بد له من علة معينة إما أن تكون علم ذلك الصانع أو علم واحد غيره تلقى هو عنه تلك الفكرة ، فكذاك ينتج بالنسبة إلى فكرة الله ، التى هى فيما ، ألا يكون الله ذاته علة لها .

« وأول وأهم ما يطلب للتحقق من معرفة بقاء النفس أن نكونَ عنها تصوراً واضحاً صريحاً ومتميزاً كل التميز عن جميع التصورات التى يمكن أن تكون لدينا عن الجسم : وهذا ما صنعتُه فى ذلك الموضع . وطلب فضلاً عن ذلك أن تعرف أن جميع الأشياء التى ننصورها بوضوح وتميز صحيحة على نحو ما ننصورها ، وهذا ما لم أستطع لإثباته قبل التأمل الرابع ويلزم أيضاً أن يكون لدينا عن الطبيعة الجسمية تصور متميز ، يقوم بعضه فى هذا التأمل الثانى ، وبعضه فى التأملين الخامس والسادس .

« ويلزم أخيراً أن نستخلص من ذلك كله أن الأشياء التى ننصور بوضوح وتميز أنها جواهر متباينة ، مثلما ننصور الذهن والجسم ، هى حقاً جواهر متميز بعضها عن بعض فى واقع الأمر ؛ وهذا ما انتهيت إليه فى التأمل السادس ، وما يؤيده أيضاً فى هذا التأمل نفسه أننا لا ننصورها إلا غير منقسمة ، ذلك أننا لا نستطيع أن ننصور نصف أى نفس ، كما نستطيع أن ننصور النصف لأصغر جسم بين الأجسام ، وعلى هذا النحو نتبين أن طبيعتهما ليستا متباينتين فحسب بل هما متضادتان بوجه ما . ولم أزد على هذا القدر فى معالجة الموضوع فى هذا الكتاب : لأن فى ذلك ما يكفى لإفهام الناس ، بدرجة من الوضوح لا بأس بها ، أن فساد الجسم يقتضى فناء النفس ، ولله قلوبهم بالأمل فى حياة أخرى بعد الموت ؛ وكذلك لأن المقدمات التى يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا بأسرها : أولاً لمعرفة أن جميع الجواهر على العموم ، أى جميع الأشياء التى لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله ، غير قابلة للفساد بطبيعتها ، وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبداً ، إلا إذا منع الله نفسه عونه عنها فأحالتها إلى العدم ؛ ثم لملاحظة أن الجسم على العموم جوهر ومن أجل ذلك أيضاً لا يفتى ؛ لكن الجسم الإنسانى ،



« وفي التأمل الرابع أقمتُ الدليل على أن جميع الأشياء التي تتصورها تصوراً واضحاً جيداً ومتميزاً جيداً هي كلها صحيحة ، كما أوضحت طبيعة الخطأ أو الباطل . مما تلزم معرفته ضرورةً لتوكيد الحقائق السابقة . ولتفهم الحقائق التي تلوها فهماً صحيحاً . لكن ينبغي أن يلاحظ أني لا أنظر هنالك في الخطيئة أي في الخطأ الذي يُقترف في طلب الخير والشر . بل الخطأ الذي يقع في الحكم وتمييز الحق من الباطل وليس قصدي أن أتكلم هنالك في الأمور التي هي من شأن الإيمان أو سلوك الإنسان في الحياة . بل في الأمور التي تتصل بالحقائق العقلية والتي يمكن معرفتها بمعونة النور الطبيعي وحده » .

ويتحدث ديكارت في التأمل الخامس عن ماهية الأشياء المادية . ثم يعود إلى الحديث عن الله ووجوده . وهو يستند إلى معيار البداية . فيرفض مرة أخرى أن يضفي على المادة من الخواص إلا الامتداد ، أي حاسة الجسم في أن يكون متنداً . ولا يقبل إلا الحركة في المكان . وينكر في الوقت نفسه جميع « الصور الجوهرية » و « الصفات الخفية » وغيرها من الكائنات والمبادئ التي كان يتحدث عنها الفلاسفة « المدرسون » وقد تستطيع هنا أن تلاحظ أن « نيوتن » حين قال مبدأ « الجاذبية العامة » قد أدخل في العلوم ما يشبه تلك المبادئ الخفية التي ذهب إليها علماء القرون الوسطى . وقد خَبِلَ إلى الناس أول الأمر أن العلم النيوتوني قد ظفر في هذا السبيل بنصر حاسم ، ولكن منسذ ظهور « أينشتاين » قد صار العلم ديكارتيّاً من جديد . كما قال بعض المعاصرين .

وينبغي ألا ننسى أن ديكارت عالم رياضياتي . وأن المثل الأولى للبداية عنده هو البداية الرياضية فهو ينظر إلى الفكرة الواضحة التي تكون في أذهاننا عن الله . فيجد أن شأنها كشأن فكرة المثلث . ومن ثم يعود إلى البرهنة التي قام بها في التأمل الثالث وينقلها

إلى هذا المستوى الفكري الجديد . منتهياً إلى القول بأن القضيةتين : « مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين ، و « الله موجود » هما قضيتان متعادلتان في اليقين .

وليس من الضروري ، في التأمل السادس . أن نتابع ديكارت في تفاصيل مذهبه . فهو يكفي هنا ببسط النتائج العملية لما انتهى إليه . بعد أن يَبَيّن أن النفس الإنسانية مستقلة عن البدن ، قرر أنها مع ذلك متحدة به اتحاداً وثيقاً ، وأن هذا الاتحاد أمر واقع نشهد به التجربة والمشاهدة ، وكل امرئ لا بد منته به إلى أنه يجمع في ذاته بين طبيعتين متباينتين ، جسمانية ونفسانية : وهذا أمر واقع لا سبيل إلى المنازعة فيه . ويحتّم الفيلسوف تأملاته مبيناً أن الأدلة على وجود عالم المادة والأجسام ليست من المثانة والوضوح بمنزلة الأدلة التي تؤدي إلى معرفة النفس وإلى معرفة الله . ويقول ديكارت نفسه في تلخيص التأمل السادس مايلي : « وأنتهى في التأمل السادس بتمييز فعل الفهم من فعل الخيلة ، وأصف علامات هذا التمييز ، وفيه أبيت أن نفس الإنسان متميزة عن الجسم حقاً ، وأنها مع ذلك ملتزمة معه التاماً ومتحدة به اتحاداً يجعلها وإياه شيئاً واحداً ، وفيه أبسط جميع ضروب الخطأ الناشئة من الخواص . مبيناً الوسائل لاجتنابها ، وأورد أخيراً . جميع الأدلة التي يمكن أن يستنتج منها وجود المادة ، لا لأنني أرى لها فائدة كبيرة في إثبات ماتنتبه — أعني أن العالم موجود وأن للناس أجساماً ، وما شابه ذلك من أشياء لم يشك فيها قط إنسان ذو عقل سليم ، بل لأن إمعان النظر فيها يطلعون على أنها لم تبلغ من المثانة والبداية مرتبة الأدلة التي توصلنا إلى معرفة الله ومعرفة النفس . وبهذا الاعتبار تكون الأدلة الأخيرة أوثق وأبين مما يمكن أن يقع للذهن الإنساني من معرفة . » وهذا كل ما قصدت إلى إثباته في هذه التأملات الستة ، ومن أجل هذا أغفلت ما هنا مسائل أخرى كثيرة تكلمت عنها عَرَضاً في هذه الرسالة »

المعرفة ، وهم يجذون الفيلسوف الفرنسي . و يرون فيه مثال الفكر الصحيح العميق ومن أشهر من تأثروا في عصرنا هذا بفلسفة ديكارت الفيلسوف الألماني « إدموند هوسرل » وهو نفسه يعترف في مسهل كتابه « تأملات ديكارتيّة » بأن ديكارت عليه ويقول بصدد مذهبه في « الفينومولوجيا » : « ربما صح أن نسمي هذا المذهب ديكارتيّة جديدة . وإن كنا قد اضطررنا إلى أن نطرح على التريب كل ما للديكارتيّة من فحوى معروف ، وذلك لأننا بسطنا بعض المسائل الديكارتيّة بسطاً قائماً بذاته » . ولا نزاع اليوم في أن فيلسوفنا كان مصدر إلهام قوى لفلسفات الحرية التي ظهرت آثارها في الأجيال اللاحقة في الغرب والشرق على السواء .

إن لتأملات ديكارت آثاراً بعيدة المدى في التاريخ . كانت آراء الفيلسوف بمثابة ثورة فكرية هائلة ، بل كانت على التحقيق أكبر ثورة فلسفية عرفها الناس منذ أيام الفيلسوف اليوناني «سقراط» حتى عهد الفيلسوف الألماني «كانط» . وقد جاءت المثالية الألمانية التي أبدعها «كانط» ، وكذلك المثالية «الكانطية الجديدة» ( عند «فشته» و «شوبنهور» ) موافقتين لبداية المثالية الديكارتيّة ، وإن كانتا قد اختلفتا عنها في النتائج الواقعية التي انتهت إليها . ولقد رأى «شلينج» أن الطابع الذي يميز الفلسفة الحديثة هو الفصل بين «المتناهي» و «اللامتناهي» وأن ديكارت قد عبر عن الثنائية تعبيراً علمياً ، وما الفلسفة النقدية إلا لتحقيق تلك الفكرة التي بدأت بديكارت . ويبدو مفكرو الألمان اليوم ميالين إلى قبول نظرية ديكارت في



## أزهار الشجر للشاعر بودليّر

بقلم

الأستاذ عبد الرحمن صرقي

جليل ، فضلا عما آل اليه من زواجه الأول من أراض وضياع . وقد كان زواجه من الأنسة كارولين بعد خمس سنين من وفاة زوجته الأولى وبعد اعتزاله الخدمة : ولا شك أن هذا الذي كان عليه من بسطة الحال ووفرة المال ورخاوة العيش وما يتصل بذلك من المظاهر ، قد غلب على سائر الاعتبارات عند الفتاة ، فانتهى الأمر بها إلى قبول هذا الزواج الذي يكفل لها حياة كريمة ، ولا سيما وهي يتيمة مات عنها أبوها الضابط المنفي ، بعد سنوات قلائل من ميلادها في لندن من أم إنجليزية ، فكفلها صديق من أصدقاء أبيها كانت له دار كبيرة في باريس : فاتخذ الصبيّة رفيقة لكريماته ، وأندتباعت السنون حتى بلغت من العمر الخامسة والعشرين ، لم يتقدم لها خاطب لانصراف انطاطين إلى من يتوفر لمن المال ، وإن قلّ حظهن من اللطافة والراحة والجلل .

ولقد مات الزوج الشيخ - والد الشاعر - في انشاس من يناير عام ١٨٢٧ ، ولم يستوف ولدّه السادسة من عمره . وكذا الصبي الذي بدأ يعرف لأبيه شدة التعلق به والعطف عليه ، يادله الشعور ويكن له من مشاعر الإجلال وانجبة البارة ، ما يشبه العبادة

شارل بيير بودليّر من شعراء فرنسا المعنودين ، ويعدّه النقاد بعد مرور كل هذه السنين « أحدث الشعراء المحدثين ، سيان في روح معناه أو في قالب ميناه . ولما كان بودليّر من شعراء ذلك الطراز الذي لا يمكن التفرقة بين مصنفاته وحياته ، فلا مندوحة هنا من تناول حياته بشيء من التفصيل الذي لا غناء عنه في إلقاء الضوء على مصنفاته .

كان ميلاد شارل بودليّر في التاسع من شهر أبريل عام ١٨٢١ في باريس ، ثمرة قران غير متكافئ من حيث السن ، إذ كان والده جوزيف ، فرانسوا بودليّر أوصل كهلًا في الستين من عمره ، حين تزوج في التاسع من سبتمبر عام ١٨١٩ الأنسة « كارولين ارنيموت ديفاي Caroline Arnimbut-Dufay » وهي تصغره بنحو خمس وثلاثين سنة . وكان فرانسوا بودليّر أول أمره من رجال التعليم المتأدبين ، وظل طوال حياته من محي الفنون . وكان التصوير هوايته المفضلة : وكان مشاركاً في الآراء انثورية عند وقوع الثورة الفرنسية ، أصبح في عهد نابليون من كبار المؤلفين الإداريين لمجلس اشيوخ ، وظل في منصبه بعد عودة الملكية : فلما اعتزل الخدمة ، كان له معاش

أمه إلى بنسبون ديبلورم Pension Leclorme في ليون تمهيداً لدخول الكلية الملكية فيها ، وفي العام التالي ألحقه بالقسم الداخلي بالكلية . وهنا رانت على نفس الصبي ظلال من الأسى مظلمة ثقيلة ، واستبد به — على حد قوله — شعور بأنه « مقضى عليه أن يعيش مستوحداً مقطوعاً عن أهله طول دهره » .

وفي عام ١٨٣٦ انتقل الكولونيل أوبيك إلى هيئة أركان الحرب بباريس ، وفي باريس ألحق بودلير بكلية « لويس ليجراند Collège Louis-le-Grand » حيث أقبل على الدرس والتحصيل وخاصة في المواد اللغوية والأدبية ، وقد كان الخجلي في مباراة عامة في الشعر اللاتيني كما لوحظ عليه كثرة الاستشهاد من شعر الشاعرين فيكتور هيجو وتيوفيل جوتييه ، ومن ناحية أخرى كان وهو الفتى المراهق يقرأ في الخفاء — كما جاء على لسانه فيما بعد — قصة « اللذة » التي يصف فيها مؤلفها « سانت بييف Sainte-Beuve » حياته الغرامية ، فضلاً عن قصة « الراهبة » لفيلسوف الأديب ديلرو Diderot ، وهذا جميعه إلى جانب قراءته خواطر « بسكال Pascal » الروحية التي تعكس حيرة عقله في أمور الدين .

ولقد فوجئت أمه حين تلقى زوجها في شهر أبريل ١٨٣٩ بحر طرد الفتى من الكلية لأسباب ليست بالواضحة الجلية . بيد أن بودلير جاز على كل حال امتحان البكلوريا ، فأراد زوج أمه وكان قد ارتقى إلى رتبة مرشال توجيه الوجهة التي يرى له فيها المستقبل الزاهر الثابت ، ولكن الفتى كان مصمماً على خلافه ، فقد أجمع العزم على ألا يطاوع غير شيطانه ، وأعلن أنه احتار لنفسه ، دون سائر المهين القيمة الملكية ، بهنة الأدب وهي مهنة غير مضمونة ولا مأمونة . فقات من جرأه ذلك بن الفتى والجنرال — زوج أمه — المشادة إثر المشادة ، حتى قبل إنها انتهت إلى خد التهمج باليد على الفتى . وأخيراً

الحارة . فلا عرو من بعده . نخل العبي كل عزائه في أمه . التي أصبحت كل شيء عنده ، كما كان هو كل شيء عندها . وقد بلغ من سعادة الصبي بهذه الفترة أن ظل يذكرها حتى لتستجده بعد ثلاثين سنة في خطاب له إلى أمه يشير لتلك الأيام بقوله « تلك كانت أيام نعيم » . بيد أنه في الثامن من نوفمبر عام ١٨٢٨ بعد انقضاء ثمانية عشر شهراً على وفاة أبيه : أصبحت أمه الشابة زوجة الضابط الشاب « جاك أوبيك Jacques Aupick » الذي عمت مثلها إلى ارومة إنجليزية من ناحية أمه . ولم يكن الصبي يتوقع أن يناركة في قلب أمه أحد بعد وفاة أبيه ، فاضطرت منه الصغيرة الغريبة على ما يشبه خيبة الرجاء في النداء ، فضلاً عن الشعور بالحزازة والتفور من ذلك الرجل المزاحم الغريم الذي غلبه على أمه حتى كادت — فيما يصوره له وهمه — تؤثر على وجود ولدها علمه . والفارئ يجد لا محالة صدى هذا الشعور المكوث في مفتتح ديوان بودلير « أزاهير الشر » في القصيدة الأولى التي يصف ميلاد الشاعر تحت عنوانها الساحر « مباركة » Bénédict-on : « لما سُمّ القضاة الذي لا راد لحكمه .

وخرج الشاعر إلى هذه الدنيا الثانية الكلية برغمه . ربت أمه وأخرجها السمخط عن طبيعتها . فلوحت للسما بقيضتها ، والسما رائية لنكتبها . ولكن ماذا عسى يملك الصبي الصغير إلا أن يظهر الامتثال للأمر الواقع شأن العاجز المغلوب على أمره أمام زوج أمه . ولم يلبث القومندان أوبيك أن استدعى في مارس ١٨٣٠ فحين استدعوا للحملة الفرنسية على الجزائر ، وبعد خودته كانت ترقيته إلى رئيس أركان حرب في مدينة ليون ، فزحت الأسرة من باريس إلى تلك المدينة التجارية الصناعية العظيمة التي ينجم عليها الضباب ودخان الفحم .

وكان بودلير قد بلغ وقتئذ الحادية عشرة ( عام ١٨٣٢ ) وحلّ أوان دخوله المدرسة فأسلمه زوج

جعلت جميع الأعراس الفتاة النجلاء  
لا تعدل على هذه العين اليهودية المكحولة  
لحولاء

...

صعيرة لا تتجاوز العشرين ومع هذا فإن ثديي  
مسترخيان يتدلان على جنبها  
وكثيراً ما خلا من درهم كفيها  
فلم تجد ما تحك به جلدتها وتلك كتمها

...

والمسكينة عند الانفعال مقطوعة النفس مهورة  
بأخذها الفواق وتكظ صدرها المحشجة  
وأكبر ظني ، وأنا اسمع شهقاتها المحشجة  
إنها نزلت صيفاً على المستشفى مراراً غير قليلة

...

وننتقل إلى قصيدته التي نشرها في « صورباريسية »  
« Tableaux Parisiens » يخاطب بها الصبية المتسولة  
ذات الشعر الأحمر A une mendiante rousse وهي  
بعينها الصبية التي نظم فيها صديقه تيودوردي بانفيل  
Théodore de Banville منظومة بعنوان « مقطوعات  
إلى مغنية الشوارع الصغيرة » والتي ترك لنا الرسام  
ديروى Deroy صورتها في لوحة بعنوان « عازفة  
البيانو الصغيرة » ومما يلاحظ في القصيدتين صدى  
ذلك الإشفاق الرومانتيكي - ومن أشهر أمثله قصة  
غادة الكاميليا لإسكندر ديماس الابن - ذلك الإشفاق  
الذي كان يجنح إلى استنراذ العطف ورد الاعتبار على  
الفتيات الساقطات من بنات الهوى .

ولقد كان من جراء هذا الملك المستهتر الذي  
ظهرت من التي بواذره أن انتزع الجنرال أوليك  
زوج الأم وخشى مغية هذه الشطحات وما يمكن أن  
تؤدي إليه من سوء المقالة التي قد تمس من بعيد  
ما بلغ من رتبة رفيعة وجاه المنصب فعمل على عقد

تشفعت الأم بأن التي في الثامنة عشرة وما يزال في  
الوقت فسحة حتى بلوغه سن الرشد ، وأنه من المستحسن  
أن تطلق له منذ الآن بعض الحرية قبل أن يصبح  
مطلقاً لتصرف في ماله ومستأنف حاله ومآله

وانطلق بودلير حراً طليقاً نحو باريس حياة  
أهل الفن ، ويعتقد صداقاته الأدبية الأولى ويقرأ على  
أصدقائه من شباب الأدباء في الحى الثلاثي وغيرهم  
ما ينظم من مقطوعات غضة قوية « مستغربة عصبية  
تم على ما خرج به إلى الدب شاعرنا الشاب من العقد  
النفسية . وسوء الفن بالطبيعة البشرية وعدم المبالاة  
بالعرف والمواضعات الأخلاقية » وتجد الشواهد على  
ذلك في قصيدته عن سارة « اليهودية الحولاء » التي  
نشرها في مجلة فرنسا الفتاة « La jeune France »  
وكان بودلير حين نظمها في العشرين أو نحوها

ليست من الغائيات الناهات خليتي  
وإنما عن نفس أخذت فنتها كما توخذ العارية  
تبدو فتفتحها عيون المستحقين وهي غير مبالية  
ولا يزهو لها حال إلا في مهجتي الغافية

...

من أجل هذا تلبس في قدمها باعرت روحها  
وإن الله الرحيم ليسهر في لو أفي استهزأت بها  
واتخذت بجانب هذه المفضوحة سمت التورع  
وتظاهرت بالترفع  
وأنا مثلها أبيع فكري راجياً أن أكون مؤلفاً

...

والأدهى في أمرها جُمْتُهَا المستعارة  
لقد انحسر شعرها الفاحم الجميل عن بياض ففاها  
فلم يكن ذلك بمنع محبا  
أن يهوى بالقبل على جنبها الأملس كإهاب الأبرص

...

هي حولاء . ولكن نظرتها الغريبة الحالكة  
تحت سواد أهدابها الوطفاء كأهداب الملائكة

اجتماع للأسرة ، فاتفق الرأي على أن يرحل الفتي بعيداً عن عشراء السوء في رحلة طويلة .

وفي السابع من مايو عام ١٨٤١ أفلح من ميناء بوردو مركب شراع يحمل اسم بحار الجنوب وكان على ظهره شاعرنا الفتي «يودير» وكان قبطان المركب صديقاً قديماً لزوج أمه وكان المركب قاصداً إلى الهند وعلى وجه التخصيص كلكتا ولكن الفتي لم يرض عليه في المركب يوم حتى ضاق بهذه الرحلة وركبه الملل واستحوذت عليه الكتابة فاعتزل منطوياً على نفسه وقد عاج المركب في طريقه جنوباً على جزائر الرأس الأخضر المخاذية للشاطيء الإفريقي عند السنغال ثم تجاوز خط الاستواء حيث كانت حرارة الجو مزهقة ترهق الأنفاس ولعله كان في هذه الأثناء ما وقع للقبطان من إطلاق بندقيته على طير عظيم من طيور البحر الجنوبية كان حلقاً فوق صواري المركب فهوى الطائر على ظهر المركب حياً إذ أصابه الرصاص في جناحه فشد الملاحون ساقه بحيط طويل وتركوا الطائر المحروم من الفضاى يمشى في أرض السفينة على قدميه متخبطاً في مشيته الخرقاء على صورة جعلته ملهى وعرضة للاستهزاء مما ترك أثره في نفس الشاعر ، فنظم بعد سنوات من عودته قصيدته «القطرس» .

كان الملاحون كثيراً ما يلهون فيقتنصون طيور البحر العظام وهي مسترسلة كرفيق الطريق مع السفينة المناسبة فوق لجج الخيضم السحيق

•••

فا هوإلا أن هوى القطرس على أرض المركب حتى رأينا هذا الملك من ملوك الجواء في حالة شوهاء خرقاء

وأجنحته البيض الطوال مسلوقة الكرباه

يجرها إلى جابه كالحايد

•••

ذلكم راكب الجواء : ما أسمع ما صار إليه . وما أوهنته

ذاك الذى كان عظيم الروعة طاهر الآهة قد أصبح وليس أقيح من منظره ولا أدعى منه للسخرية

والقوم من حوله . بعضهم يستمر بقصة الشيع منقاره

والبعض يعارج محاكياً هذا الكسيع وقد كان مند لحظة عارجاً حلقاً

•••

كذلك الشاعر ، إنه أشبه الأحياء بأمر الجواء يقتحم العواصم ولا يبالي الرماة وهو في أوج السماء ولكنه على الأرض غيره في السماء ، غريب طريد ، موضع لإزاء وعرضه استهزاء إنه متعثر الخطو ، لأن سناحيه الجبارين يعوقاه عن المشى

ولما بلغت السفينة أقصى الجنوب عند رأس الرجاء الصالح هبت عاصفة هوجاء ، واعتلجت الأمواج . فاضطربت بركابها السفينة وانقصفت بعض صواريخ وتمزق شراع من أشرعتها ، ومع ذلك ظل شاعرنا الفتي على رباطة جأشه وكأبته ، حتى إنه لم يرو شيئاً من هذا عند عودته ، ومضت السفينة في طريقها حتى دخلت المحيط الهندي ، وتجاوزت مدغشقر . وألقت مراسيها في جزيرة موريس التي كانت تابعة لفرنسا قبل وقوعها في حوزة إنجلترا في أثناء الحروب النابوليونية ، وكان دخول السفينة في مينائها التي لم تزل تحمل اسم «ميناء لويس» في الأول من شهر سبتمبر عام ١٨٤١ بعد ثلاثة وعشرين يوماً من السفر بحراً . وبينما كان العمل جارياً في إصلاح السفينة .

أقام بودلير ومائتر من سكانوا على ظهر السفينة في الفندق الوحيد بالمدينة ، وهنا في هذا الجو الدفء عفى الساعات متفتراً الأوصال تحت ظلال النخيل وقد توثقت الألفة بينه وبين أسرة « بواجار Bragard » التي كان من نصيبها إحدى قصائده « A une dame créole » ولقاء كان مقام الشاعر في الجزيرة نحو ثلاثة أسابيع لم يسعه بعدها الصبر على البعد عن باريس ، فأعلن إلى القبطان تصميمه على العودة ، فلم ير القبطان فائدة من مراجعته ، فاتفق معه على أن يصحبه حتى جزيرة بوربون « Bourbon » وهي اليوم مشهورة باسم ريون « Réunion » وهناك أسلمه إلى عناية قبطان كانت سفينته السيد « Alcide » قافلة إلى فرنسا .

ولابد هنا من التنبيه إلى أن هذه الرحلة الشرقية القصيرة في المحيط الهندي تركت في نفس الشاعر من حيث لا يشعر انطباعات عميقة الأثر بعيدة الأهمية ، مالمبت أن دخلت على شعره صورها ، وساورت خياله أخيلتها ، وغلبت على روحه الحارة الغربية الحاملة روحها .

وعاد الشاعر من رحلته الشرقية القصيرة إلى باريس في فبراير عام ١٨٤٢ فلم تمض أسابيع على مقامه مع أمه وزوجها ، حتى أخذ يشغل عليه جو الاستنكار وعدم الملاءمة الذي يعيش فيه ، واتفق بلوغه سن الرشد في أبريل من ذلك العام ، فانتظر تسوية ميراثه ، وفارق دار الأسرة في يونية إلى غير رجعة . ولم يتخذ له في هذه المرة سكناً في الحي اللاتيني ، إذ كان في سعة بما تسلمه من نصيبه من الميراث نقداً ، فأقام في فندق من الفنادق التي يترها هواة الطراقة والظهور ، وصار يتردد على المقاهي الأنيقة التي كانت ملتقى أهل النظر والأناقة من الشعراء والكتاب الإبداعيين . وقد شاعت المصادفة في ذلك الحين أن يعرج في إحدى الليالي على دار

للتمثيل صغيرة في طريقه ، وهنا وقع نظره بين من ظهوروا على خشبة المسرح على جارية مولدة كانت تقوم بدور الخادمة ، وكانت لا تشبه من معها من الممثلات لما أوتيت من المبالغة في سائر تقاطيع جسدها ، وفي ذلك التوجع الإشعاعي في مشيتها . وكانت هذه هي « زهرة الشر » « جان ديفال » التي نظم فيها معظم روائع الأشعار التي ظهرت فيها بعد في ديوانه الذي أسماه « أزاهير الشر » :

من رآك تحظرين يا حلوة السجينة  
يحسبك أفعى ترقصين على طرف العصية

وكان بودلير كما تقدم بنا ، قد تسلم عند بلوغه سن الرشد في أبريل عام ١٨٤٢ ميراثه عن أبيه نقداً فلم يعض على حياته المسرفة في باريس عامان ، حتى كان قد أتى على نصف الميراث .

وذلك أن بودلير كان منذ أن لقي « جان ديفال » قد رغب إليها في ترك المسرح لتكون له خالصة . واتخذ لها سكناً أنيقاً في الشارع الجاور للفندق الفاخر المعروف باسم لوزون أو بيمودان الذي كان من نزلائه . ومن ثمة تضاعفت نفقاته ، وأخذت المرأة فوق ذلك تبالغ في مطالها وهو لا يستطيع أن يرد لها طلباً من فوط تعلقه بحبا وافتانته بجسدها ووقوعه في حبال سحرها مع علمه بمدى جهلها وخطرها ، ومع شعوره في قربها بالهاوية التي يتردى في أغوارها .

إن زمام أموره في يده بل في يدها وهيأت الخلاص له من سلطان فتنتها :

« في غلائلها الحفاقة المتألثة

تمشي مشيتها فتحسبها واقصة

كتلكم الأفاعى الطويلة المائسة

يرقصها على أطراف العصي حواء المعابد المقدسة

...

وهي تارة كالرمال الموحشة أوقية السماء على الصحراء

وكلاهما لا يحس ما يلتقي ابن آدم من برجاء  
ثم هي كنوارب الموج المتدفعة المطردة في صفحا  
الدأماء

حين تضطجع مبكرة متمددة في غير اكتراث  
...  
وفي عينها البراقطين جاذبية كأنهما من معادن  
سحرية

وفي ذاتها يأتلف الملاك الكريم الطاهر  
بأبي الهول ، الحيوان الطائر ، ذى اللغز القديم  
وكل شيء فيها ذهب وفولاذ وبريق وجوهر  
وعلى تلك الذات البرية الرمزية يشرف طوال  
الحياة

كما يشرف الكوكب في الفلاة مهدر الضياء  
ذلكم الجلال الخالد في المرأة العقيم

ولقد بادرت أم بودلير وزوجها قبل أن يأتي  
الفنّي الشاعر على بقية ميراثه إلى رفع الأمر للقضاء  
فأمر بوضع البقية الباقية من رأس المال تحت إدارة  
أحد مسجلى العقود من أصدقاء الأسرة فكان يصرف  
للشاعر ما يقيم به أوده ويفى بالتكاليف الضرورية  
لحياته اليومية ، فلم يبق أمام شاعرنا الهاوى إلا احتراف  
الكتابة لكسب معاشه ، ولما كانت له منذ حداثة  
الأول في منزل أبيه ألفه باللوحات الفنية وقد لازمه  
هذا الحب للتصاوير طول صباه ، ثم كانت بعد ذلك  
معرفة للرسم « ديروى » Dérøy وتردده معه على  
مراسم الرسامين والمثاليين وغشيانه في الحى اللاتينى  
للمقاهى التى تنص بالنقاد والفنانين ، فلا عجب إذا  
رأيناه يستريح أنظار أهل المعرفة حين طرق النقد الفنّي  
بما نشر عن « معرض ١٨٤٥ » Le Salon de 1845  
من مقالات تمتاز بالأسلوب التين التوى التمتع  
الطلى معاً ، كما تمتاز بما تتضمنه من أفكار جريئة

وحصيفة عن أعمال الفنانين ثم أعقب ذلك بعد عام  
بمقالات عن « معرض ١٨٤٦ » تفوق فيها على نفسه ،  
فضلا عما دينه من القصول الأدبية في شتى الموضوعات  
ومنها قصة « ناندريل » La Nanterrie التى ظهرت  
في يناير سنة ١٨٤٧ .

وعلى حين فجة الإقلاع سيقاه هذا النشاط المطرود  
الذى كان يدينه في تارة لتسنوات وكان السبب اشتغاله  
عن الأدب بالسياسة التى كان حتى هذه الساعة غريباً  
عنها لا يفكر فيها . فلقد جرفته ذلك التيار الفوار ،  
الجياش بالانفعالات والأفكار الذى أدى إلى ثورة  
فبراير ١٨٤٨ . ولم يكن لشاعرنا عن ذلك مندوحة ،  
فقد كان سكرن وسط منى الطلبة في باريس ، ويردد  
على مقاهى « نصفه اليسرى » وكانت تربطه أوثق الصلات  
بالكثير من الكتاب والشعراء من الحزب الاشتراكي .  
بيد أنه لا يستبعد أن يكون هنالك من الوعي الباطن  
سبب كامن بعث الشر إلى المشاركة في الثورة ضد  
الملكية ، هو كراهته لأحد قوادها ، وهو زوج أمه  
الجنرال أوبيك . ويرجع ذلك ما زعمه بعضهم من أنه رأى  
الشاعر وفي يده بندقيّة جديدة وهو يصيح وسط جلبة  
الثوار « هيا نعدم بالروساين الجنرال أوبيك » . وأياً  
كانت حقيقة الحال فمن بودلير لم يلبث أن عاد إلى  
الاشتغال بالشعر والأدب والنقد الفنّي والاستغراق فيها  
دون السياسة كسابق عهده .

وكان بودلير قد أخذ يقرأ منذ عام ١٨٤٦ ما كان  
يظهر في الصحف والمجلات الفرنسية من تراجم لقصص  
لشاعر الأمريكى المعاصر « أدجار آلان بو  
Edgard Allan Poe » . وما كان يخله الكاتبون على  
مؤلفها من عبارات استنذير والإطراء . وكان بودلير  
قد تعلم الإنجليزية منذ طفولته ، ولما كان ما قرأه للشاعر  
الأمريكى في تلك السنة قد حرك نفسه من أغوارها ،  
فقد لجأ بودلير إلى بعض الأمريكان المزمين في باريس  
لإعارته مجموعات الصحف والمجلات التى كان « بو Poe »



بديها أو يكتب فيها إلم تكن أعماله وقتند مجموعة في كتاب . وكم كانت دهشة بودلير عظيمة حين وجد للأديب الأمريكي قصائد وقصصاً يؤكد بودلير أنها سبق أن وردت على خاطره . ولكن في صورة مختلطة مشوشة مبهمة ، على حين أحسن ادجار بو نظمها والبلوغ بها إلى حد الكمال . ولم يلبث أن عكف الشاعر الفرنسي على ترجمة ما يقع تحت يده من مؤلفات الشاعر الأمريكي . وكان أول ما نشره من تراجمه في مايو عام ١٨٤٨ ثم ظلت هذه التراجم شغله الشاغل سبعة عشر عاماً ، حتى قبيل وفاته

وفي هذه الأثناء انصرف قلب شاعرنا عن معبودته « فينوس السوداء » كما كان يسمى جان ديفال ، وكانت مع الإدمان في الشراب قد أدركها الكبر . وكثف جسمها ، وذهب غيدها وازدادت رذيلة وسوقية ، فهجرها في أوائل عام ١٨٥٢ طاوياً هذه الصفتحة السوداء . وكانت نفسه بعدها قد أخذت تحن إلى حب أسى وأرفع فتعلق قلبه بالحب العذرى لواحدة أو أكثر لحظات قصارا في غضون ذلك العام وفي أواخره كان قد هام قلبه أشد الهيام بمعبودة جديدة في شخص الغانية « مدام سباتيه Mme Sabatier » من أشهر الحسان الغواني في أواسط القرن التاسع عشر ، وهي معروفة بمجلسها الذي كان يضم نخبة من الأدباء والفنانين في عصرها حيث كانوا يسمونها « الرئيسة la Présidente » وكانت تستبى جلساءها بإشراف طلعتها ومخاض عذتها وطرب غنائها ورنه ضحكها وفيض طيبتها . وفي هذه المعبودة الجديدة نظم بودلير مقطوعات عديدة من أبدع الشعر .

« أيها الملك الطيب ، هل عرفت البغضاء ودموع الغل المريرة ، وتربص الثأر في الخفاء وقد صرح الشر ، وبات فينا صاحب النهى والأمر ؟ أيها الملك الطيب ، هل عرفت البغضاء ؟

أيها الملك الموفور العافية ، هل عرفت السقم وأسوار الملاهي العالية الشاحبة البياض يدب بينها المرضى يجرون القدم ؟ أيها الملك الموفور العافية ، هل عرفت السقم ؟ أيها الملك الموفور الجمال ، هل عرفت الذبول وخشية المشيب و رهبة الأفول وذلة الرضا بالوفاء دون الهوى ؟ أيها الملك الموفور الجمال ، هل عرفت الذبول ؟ أيها الملك السابح في السعادة والسرور والتور في جسمك الساحر برء للذنف المسحور ولكني يا ملاكي لا أسألك إلا للنساء المبرور وأيها الملك السابح في السعادة والتور »

وهذه المقطوعة وأمثالها مما نظمه بودلير في معبودته الثانية « فينوس البيضاء » ، تقف ولا شك إلى جانب روائع أشعاره في المعبودة الأولى « فينوس السوداء » ، بلا فارق إلا ما يتعلق بالفارق بين المعبودتين ، وهو عند بودلير كالفارق بين الشيطان والملك ، وبين الجسد والروح ، وبين مصاصة الدماء والصديقة الكاملة الوفاء ، وإلى هذا الملك الكريم والروح الطاهرة والصديقة الوقية بعث الشاعر حين ظهور ديوانه في يولية سنة ١٨٥٧ بنسخة منه يذكر في إهداءها ما يحيط اللثام عما يكنه من حب . فكان من سرعة استجابها ما صدم الشاعر فأجفل حسه ، وانكشف منطوياً على نفسه .

لقد أفاق الشاعر بعد هيام خمس سنوات من حلمه العاطفي ، حين تبين له أن حلمه صائر إلى حقيقة كغيرها من الحقائق .

وأخفقت مدام سباتيه في تسكين روع الشاعر ورد الحلم إليه ، وقتعت في النهاية أي منذ أواخر عام ١٨٥٧ بعد أشهر قلائل من طبع ديوانه أن تكون الصديقة فحسب . وقد ظلت على مودتها له طول حياته وكانت في مرض موته أحرص النساء بعد أمه على عيادته .

الألماني « ريشارد فاغجر وأوبرا تانهاوزر Richard Wagner et Tannhauser » كما نشر فصولاً في النقد الأدبي نذكر منها : دراسة عن الروائي جوستان فلوير Gustave Flaubert بمناسبة ظهور آيته الكبرى في قصص التحليل النفسي « مدام بوفاري » ودراسة أخرى عن صديقه الكبير الشاعر « توفيل جوثييه Théophile Gautier » كما أخذ في نشر ترجماته عن الإنجليزية لقصص معاصره الأمريكي إدجار إلان بور .

وهنا كانت شهرة بودلير قد بلغت ذروتها ولكن القدر أني إلا أن يغلبه على أمره ، فقد أصيبت معشوقته القديمة جان ديفال بالشلل من جراء استئثارها في الشرب ، فغز عليه أن يتخلى عنها وهي في حضيض الهاوية ، ونقلها إلى إحدى المصححات الخاصة : وأجرى عليها رزقاً يفي بحاجاتها هي وأخيها العاطل . فكان من ذلك أن أخذت موارده القليلة في النضوب على الرغم من تحامله على نفسه بالعمل المتصل : وأصبحت حالته البدنية والعقلية مثاراً للقلق الشديد ، وكثرت عليه نوبات الدوار ، وحل به الإعياء ولازمه الأرق ، وأحس بالحنون بطيف به طائفه ، وجعل خاطره الانتحار يراوده ، قرأ أن يقر بنفسه من باريس ، فسافر إلى بلجيكا في أبريل عام ١٨٦٤ على أمل موادة الحظ له في تلك البلاد الناهضة ، واستعد لإلقاء سلسلة من المحاضرات في مذهب الكبري ، فلم يلبث جمهور السامعين أن انفض من حوله للبون الشاسع بين آرائه وآرائهم في كل شيء . فزادت متاعبه المالية ، وساعت معها صحته وحالته المعنوية . واتفق في شهر مارس أن ذهب مع بعض الأصدقاء إلى مدينة نامور لمطالعة آيات الفن في كنيسها الكبرى ، فلذا به يهوى على الأرض فنقلوه في اليوم التالي إلى بروكسل ، وفي ٣٠ مارس ظهرت لإصابته بالفالج في الشقة اليسرى ، ثم تلا ذلك اعتقال لسانه ، ولكن المسكين احتفظ بيقظة ذهنه . وقد بادرت إليه

وكان بودلير قبل فشله في حبه الروحي قد أراحه الله من زوج أمه البغيض إلى نفسه وكانت وفاته في الثامن عشر من أبريل عام ١٨٥٧ ، أي قبيل ظهور ديوانه « أزاهير الشر » فاتصلت العلاقات بين الشاعر وأمه ، وكانت قد اتخذت لها سكناً متواضعاً في شمال فرنسا في مدينة هونفليير الساحلية ، فأخذ يتردد عليها في الحين بعد الحين .

ولم يلبث بودلير بعد فشله في حبه الروحي أن عاد سيرته الأولى ، إلى المباءة الساقطة إلى الآفة المألوفة ، إلى « جان ديفال » المعجوز البهيمية السكرية الشريرة :

أيها الداخلة في قلبي كطعنة سكين  
المقبلة في قوة كعصبة من الشياطين  
المفتونة المتبرجة

اتخذت سريرها وملكها في عقلي الراغم المسكين

• • •

أيها الساقطة التي أنا موثق بها  
كالمسكين بأغلاله ، ووهين المقامرة بالمقامرة  
والسكر بزعاجة الشراب والديدان بالجيفة  
لعينة ، لعينة أنت

ناشدت الخنجر القاطع أن يمكنني من حريق  
وهتفت بالسم الزعاف أن يغيث نفالي  
فأزري في السم والخنجر ، وناجاني :  
لست أهلاً لإعتاقلك من أسرك المنكر

• • •

يا مأفون - لو علمنا على موتها  
وإنقاذك من سلطانها  
لأحييت بحمارة قبلاتك  
جثة معذبك ومستزفة دمك

وكان بودلير في هذه الآونة مواظباً على العمل فقد نشر جملة من الشعر المنثور « Petits poèmes en prose » كما نشر فصولاً من النقد الفني تناول في بعضها الموسيقى

## أزاهير الشر

إن الوصف الغالب على بودليير عند الأكثرين هو الشاعر ، فعلى شعره تقوم شهرته ، وديوانه أزاهير الشر « معذود بين سائر أعماله وآثاره ، عمله الجوهري وأثره الأساسى . فهذه الأشعار منذ ظهرت هى المقدمة فى الاعتبار ، وإن سبقتها فى الظهور للجمهور مقالاته الحصيفة الأصلية عن معارض الصور ، وترجماته المطابقة نصاً ، الصادقة روحاً ، لقصص « إدجار بو » أو كما يسميه « سيّد المرحوب ، وأميره المحجوب » .

## كلمة تاريخية عن الديوان

ويحسن قبل البدء فى الكلام على هذا الديوان « أزاهير الشر » التنبيه إلى أن بعض روايته نُظمت قبل تاريخ صدوره للمرة الأولى بنحو أربعة عشر عاماً . ولقد ذكر بعض أخصائيه بلهجة التوكيد أنه كان قد اجتمع لدى الشاعر منذ عام ١٨٤٣ نحو خمس عشرة مقطوعة مما يُعَدُّ اليوم من أروع مقطوعات الديوان وأغناها معنى وأخصبها دلالة . وكان الشاعر لا ينشر منها إلا ما يستوفى تنقيحه وتحجيره والبلوغ به إلى الحد الذى يرضاه ؛ وذلك فى الحين بعد الحين ، فرادى أو مجموعات صغيرة . وكان أول ما نشره منها فى مجلة الفنان فى الخامس والعشرين من مايو عام ١٨٤٥ .

وقد أخذت بعض مقتوعات شاعرنا طريقها إلى النشر فى مختلف المجلات . وفى عام ١٨٤٦ ظهر إعلان عن وشك صدور الديوان تحت عنوان « الأعراف les Limbes » ثم تكرر الإعلان تحت عنوان آخر للديوان عام ١٨٤٩ ، ولكن بودليير ظل متردداً فى اختيار عنوان ديوانه ، إلى أن وافق هواه أخيراً اقترح بتسميته « أزاهير الشر » . ولقد ورد فى خطاب للشاعر نفسه إلى أمه عام ١٨٥٠ ما يفهم منه أنه انتهى

أمه : للعناية به والقيام على أمره ثم نقلته فى شهر يوليو إلى باريس لمعالجه عند أحد الأطباء دون جدوى ، فقد ظل مفلولجاً يحرق نصفه جرأً ، كمابقى معتقلاً اللسان لا يستطيع نطقاً ، وكان كلُّ همه تلميع أظفاره أو تسريح طرفه فى الحديقة حيث تنلوى شجيرات الصبار كالأخطبوط . وفى ربيع العام التالى اشتدّ به المرض ، وبعد احتضار طويل غير عنيف : أدركته المنية وهو بين ذراعى أمه فى آخر يوم من أيام أغسطس عام ١٨٦٧ ، ولم يتجاوز السادسة والأربعين من عمره .

## آثار بودليير

على أثر وفاة بودليير جمع نأشره « Malassis » مؤلفاته فى طبعة وصفت بالنهاية ، وهى تشمل على أربعة مجلدات : المجلد الأول « أزاهير الشر « Fleurs du Mai وهو مجموعة أشعاره التى تعد أشهر آثاره ، والمجلد الثانى « من الطرائف الجبالية الفنية Curieuses esthétiques » والمجلد الثالث « الفن الرومانتيكى l'art romantique » والمجلد الرابع « مقطوعات من الشعر المنشور « Petits poèmes en prose » ثم استكملت تلك الطبعة البائية بإعادة طبع ترجمته - لقصص إدجار آلان بو Edgar Allan Poe « أما القصائد المحكوم عليها فلم تظهر فى تلك الطبعة ، وإنما نُشرت فى طبعة من القطع نفسه فى يدجيكا . وفى عام ١٨٧٢ أخرج الناشر نفسه مطبوعاً آخرى بعنوان ( شارل بودليير : ذكرياته ورسائله وترجمة حياته Charles Baudelaire, (Souvenirs, correspondance, biographie) . وفى عام ١٨٨٧ جمع أوجين كريبيه Eugène Crepet « كتابات ورسائل لبودليير لم يسبق نشرها - يضاف إلى ذلك أكثر من لوحة وصورة فوتوغرافية تمثل لنا الشاعر فى أكثر من مرحلة من مرحل حياته .

بديوان «أزاهير الشر» وحده مستقلاً بنفسه ، قائماً برأسه ، وهذه الطبعات بعضها مزدان بالصور ، وعلى ورق صقيل وفي إخراج موقر جميل .

ولاحتاج إلى القول إن قراء العالم الحر حين يتصفحون اليوم «أزاهير الشر» يجدون في ذيلها تلك القصائد الست التي خلت منها أكثر من طبعة في عهد نابليون الثالث ، فلم تلبث بعد ذلك أن رد إليها اعتبارها وأن احتفظ لها الناشرون بعنوان «القصائد المحكوم عليها» وربما كان ذلك ترويحاً لها ، ولكنه على كل حال تنبيه إلى أن كل مصادرة لحرية الفكر تنتهي دائماً بانطلاق الفكر من ريق الأسر وانتصار الحرية .

### قيمة شعر الديوان وخصائصه

من العسير أن نحدد في بضعة سطور ما تنطوي عليه «أزاهير الشر» من قيمة عظيمة . فإنه يلوح مما جرى عند صدور الديوان عام ١٨٥٧ أن تحامل خصوم الشاعر من ناحية ومحابة أصدقائه من ناحية أخرى قد حالوا دون استجلال المعاصرين لهذه الأشعار على حقيقتها . فإن عنصر الإثارة الذي استنكره فريق ، وتحمس له الفريق الآخر ، سواء أكان عنصر الإثارة تلك الصور المؤغلة في الواقعية ، أو تلك المبالغات وغرائب الخيالات الرومانتيكية — ليس هو جوهر بودلير الإنسان . كذلك ما كان مبعث الإعجاب لدى هذا الفريق أو ذلك ، سواء أكان شدة العريق في بعض الصور ، أو متانة الصياغة في بعض الأبيات ، هذا أيضاً ليس هو جوهر بودلير الفنان . فالواقع أن بودلير الإنسان والفنان يبقى مجهولاً سنين عديدة ، وذلك أن بودلير كان هدفه الأكبر التعبير عن الحياة الإنسانية في حركتها الإيقاعية خارج الزمان والمكان والملابس ، ربيعاً عن أواسط الناس ومواضع المدنسية والأهداف النفعية .

والناظر في شعر الديوان لا يخطئ خصائصه ، ولكننا قبل ذكر هذه الخصائص نود التنبيه إلى أن بعض هذه الخصائص قد يبدو في ظاهره زيفاً تسهل محاكاته . ومن ذلك ما اصطلاح النقاد على التنبيه عليه والإشارة إليه باسم «الإيليسية Satannienne» بسبب ما يعد إليه بودلير من استحضر إبليس في الكثير من أشعاره في صورة يجمع فيها شاعرنا الفنان بين الهويل المصطنع والجد العميق ، ويمتزج فيها بين شعوره في حضرة إبليس بالإعجاب وإحساسه بالعذاب ، ولكن أكبر الظن أن بودلير كان يرى في تمرد إبليس صورة من تمرده الذي يمتز به منذ صغره . وفي قصيدة «التمرد Rebelle» شاهد على ذلك :

«انفضّ الملاك المنتقم من السموات العلاء  
كالنسر الكاسر  
«وأمسك بجمع يده القوية شعرة الملحد الكافر  
«وقال وهو يهزه هزاً عنيفاً إنى على خبرك ساهر  
«اتبع الشر كذا أريد»  
«وأعنى الشيطان بكل قوته الجبارة — والعقاب  
بقدر الحب —  
منكلاً أشد النكال بهذا المتمرّد على طاعة الرب  
«والمتمرّد وسط النكال الشديد  
«لا بقنا بتلوى وبصيح : لا أريد»

ولكن الحق على كل حال أن العناصر عند الشاعر لم تكن مجرد زيف متعمد أو متخرفة فنية مقصودة بل هي جميعها في واقع الأمر داخلية في طبيعته المركبة ونفسه المتضاربة بوصفه ممثلاً لداء العصر في المفادج البشرية المثقلة للأزمة الحديثة .

ونذكر في مقدمة ما نحن موردوه من خصائص شعر بودلير «الزعة الحسية le sensualisme» حيث يرى القارئ تسلط المحسوسات على الشاعر واستبدادها به واستيلاءها عليه ، على نحو مبالغ فيه ، وفي شدة

من إعداد ديوان شعره ، وأن قيام بعض العتبات هو وحده السبب في تأخر نشره . وفي بؤنية عام ١٨٥٥ نشرت مجلة « العالمين » ، وهي من أمهات المجلات العالمية وقتئذ ثمان عشرة مقطوعة حديثة للشاعر تحت عنوان واحد شامل « أزاهير الشر » ، وتوخت المحلة التوصل من مسئوليتها لدى القراء عن نشر الأشعار التي رأها جديدة عليهم ، وجديرة بأن تروى بعضهم بأن قدمت بين يديها هذه الكلمة :

« إننا في نشرنا الأشعار التالية ، نشهد القراء مرة أخرى على ما تصدر عنه من روح سمحة تعطف على التجارب والمحاولات ، في شتى الاتجاهات . والذي نخسبه في هذه الأشعار جديراً بالاهتمام ، هو تلك المكافحة القياضة العجيبة حتى في عنقا ، عن نوبات الاستضعاف وخور العزيمة ، وأزمات الألم النفسي ، التي لا يسعنا — وإن كنا لا نشاظرها ولا نناقشها — إلا الحرص على معرفتها بوصفها سمة من سمات عصرنا » .

ولقد قوبلت هذه الأشعار من الكثيرين بالاستنكار لما اتسمت به من الجرأة في التفكير ولطبيعة الموضوعات التي تناولتها ، ولكن المؤلف جنى من وراء هذا الاستنكار مزيداً من لفت الأنظار ، وتوطيد دعائم الشهرة . فإن أهل الأدب وخاصة القراء وجدوا في هذه الأشعار أصديق البشير على مطلع شاعر مبتكر قدير .

وبعد أشهر قلائل وجد بودليير آخر الأمر ناشراً لديوانه بعد أن طال عرضه دون طائل على أكثر من ناشر ، وكان هذا الناشر ذلك الصديق المغامر « أوجست بولييه مالاسيس Auguste Poulet-Malassis » الذي خلف أباه في مطبعته . وحده ذوقه الفنى ومشاربه الأدبية إلى أن يعمل على نشر بعض أعمال الشباب من أصدقائه البارزين ، وكان بودليير في طليعة من اتصل بهم ، عارضاً عليه طبع ديوانه ، فيأدر بالقبول ، غير حافل بقلة ما يحققه ذلك العرض

من الناحية المالية . لاهتمامه أن يرى عمله مطبوعاً بحرف جميلة على ورق جميل ، مع توفر الأتقان في فن الطباعة ، وهي كلها مزايا ليس له بها سابقة عهد . ولكن الديوان لم يظهر إلا بعد خمسة شهور من دفعه للمطبعة ، وذلك أن الشاعر — على الرغم من أنه لم يدفع الديوان إلى الطبع إلا بعد معاودة النظر فيه وتجرى التسيديق والتنميق ، لم تكن تخلو تجارب الطبع من تعديلات يدخلها عليها حتى اللحظة الأخيرة . ولقد صدرت هذه الطبعة الأولى للديوان مشتملا على مائة قصيدة في بؤنية عام ١٨٥٧ فكان في العنوان نفسه « أزاهير الشر » ما يكفي للاستتزاز إلى حملة شديدة الوطأة من جانب الناقدين المفكرين ، ولم يطل انتظار هذه الحملة فقد نشرت صحيفة « الفيجارو le Figaro » مقالا شديداً ، وفي أثره كانت إقامة الدعوى القضائية التي أحالت بودليير على الفرقة السادسة التأديبية التي أدانت الشاعر بتهمة الإساءة إلى الأخلاق والآداب العامة ، وحكمت عليه بدفع غرامة قدرها ثلاثمائة فرنك مع مصاريف الدعوى ، فضلا عن حذف بعض الأشعار التي خصها المحكمة بالذكر وعددها ست قصائد يجدها القارئ اليوم في الديوان تحت عنوان خاص بها وهو « القصائد المحكوم عليها » .

وفي فبراير عام ١٨٦١ ظهرت الطبعة الثانية من « أزاهير الشر » عند الناشر نفسه Poulet-Malassis وهي آخر طبعة أعدتها الشاعر نفسه ، وصاحبها وأضاف إليها بدلا من القصائد الست المحذوفة خمسا وثلاثين مقطوعة جديدة أكثرها من غرر ما نظم . وقد ظهرت هذه الطبعة بعد عام من وفاته بعناية اثنين من أصدقائه مشتملة على مائة وأحدى وخمسين مقصودا . ومنذ ذلك الحين أخذ يتزايد تهافت دور النشر الكبرى على نشر طبعات كاملة لمؤلفاته مع التقديم لها معتناف الدراسات قديمة أو حديثة مع شتى التعقيبات والخواشي المفيدة ، كما نطو ما لا حصر له من الطبعات الخاصة

قراء الشعرا وعنوانها «التجاوب Correspondance»  
وهي من الشواهد ذات الدلالة على أن شاعرنا كان  
من المهتمين الأوائل لما جاء بعده من الاتجاهات  
الرمزية في مضامينها المعنوية

«مَثَلُ الطبيعة مَثَلُ معبدٍ تكتنفه أسرار الدين  
تصدر عن عُدَّة الحية حيناً بعد حين  
«زُمزة وأصواتٌ شتى مبهة  
«ويجوس منه الإنسان في غابات من الرموز  
«تواحيه بالنظر الغريب الأليف  
«ومثلاً تختلط الأصدا المديدة من بعيد  
«في وحدة غامضة عميقة  
«لها راحةُ النهار وراحةُ الظلام  
«كذلك في معبد الطبيعة  
«تتجاوب العطور والألوان والانعام

ومن خصائص بودلير في الكثير من شعر ديوانه  
ولعه بالغريب ولما ليس بالرائف ولا السطحي ، بل  
هو على العكس من ذلك ولع عميق عريق متأصل  
الجنون في قرارة نفسه . وقد ساعد على إظهار هذا  
المزاج الطبيعي فيه تلك المرحلة البحرية التي قام بها على  
غير رضا في أيام صباه على مركب تجارى حول القارة  
الإفريقية وفي المحيط الهندي ، ومقامه تلك الأيام  
القلائل في جزيرة موريس ، فهو على ماله من هذه  
الرحلة واستعجاله العودة إلى باريس رسبت منها في  
نفسه ، من حيث لا يشعر ، انطباعات تلك الرحاب  
اللانهاية من الماء والسماء ، وهذه الحركة الرتيبة من  
الأمواج المطردة في البحر الرجراج ، ثم حياة الموانئ  
عما يزدحم فيها من الأفواج من شتى الأجناس ، غريبى  
الأزياء والعادات ، مختلفى الألوان والسمات ، فضلاً  
عن شعور التفرد والخدر في تلك المناطق الاستوائية  
الحارة بشمسها الساطعة وليالها الصافية الساحرة المتألثة

وعنى لا يجدها عند عمره . ثم إنه ما من نوع من أنواع  
الحسية ألا وتلقى الأمثلة عليه في شعره المنظوم المنثور  
فتمة «حسية النظر» في قوالب الأجسام ، ومراتب  
الألوان ، والقاط السمة الخاصة في كل مشهد طبيعي  
أو اصطناعي بحيث تغنى السمة الواحدة ثم استحضاره  
بأقل ما يمكن من النعوت المطابقة والكلمات المعبرة  
وثمة كذلك «حسية الشم» على الخصوص ، فقد نظم  
الشاعر في وصف إحساساته بأنواع العطور الناعمة والطيب  
الفاتحة مقطوعات كثيرة خصبها بها وقصرها عليها .  
وكلها عميقة دقيقة نافذة مسكرة وفيما يلي عناوين بعض  
هذه المقطوعات :

«القارورة le flacon» «العطر le parfum»  
«ترتيلة hymne» ، «الشعر la chevelure» وحسبنا  
أن نستشهد هنا بهذه الأبيات :

يا لشعرها ! يا لعطرها !

«يا له من غير مُشَبَّحٍ بالفتور

«لئن هَمَّتْ سائر النفوس مع موسيقى النغاث

فإن رُوحى - يا حبيبى - تسبح من عطرِكَ في غمرات

«شعرك الأثيث الكثيف

«ذو العبير الفاغم الحاد

«كبحر من العطر رجراج

«أواجه من زرقه وسواد

...

على جسدك يحوم العبير

«كما يحوم حول المحمرة متصاعداً البخور

ثم حسية السمع ، وهذه قلما يجدها عنده إلاً ممزوجة

بغيرها من المنظور والمشموم . والواقع أن شاعرنا يمزج

دائماً بين هذه الحواسات الثلاثة «العطر والنم واللون»

وهو يذكرها أكثر ما يذكرها بهذا الترتيب مقدماً

العطر على الجميع . وفي التجاوب بين هذه الحواسات

الثلاث نظم شاعرنا مقطوعة من أبدع آياته وأشهرها عند

بالنجوم البادية للعبون كبيرة دائية ، ومانتخرجه الأرض من النباتات الباسقة والشجيرات الملتوية والأزهار المستوحشة وقد تضوعت من هذه جميعاً روائح مبهمة فاعمة ، وما يعمر تلك البلاد النائية ، ويسعى في مناكبها من الشخصوس السمر القانعة الراضية وهي رائحة غادية ممشوقة القوام نصف عارية مؤتزرة بالأزر ذات الألوان الزاهية فضلاء عن بيوت الأصتم العجبة وتهاويل الآلهة المسوخة المعبودة . فلما عجل الشاعر عودته وشاءت إرادة القضاء أن تقع نظرتة في باريس على جان ديفال الخلابة تحرك حنينه إلى الطبيعة في تلك الآفاق البعيدة ، وخرج علينا الشاعر من ذلك بمقتضوعات غرامية امتزجت فيها هذه المرأة وتلك الطبيعة امتزاجاً جنونياً رائعاً منقطع النظر .

حين أكون في ليالى الحريف الدفينة إلى قربك ،  
استنشق مغدض العينين شذى صدرك ،  
تراءى لي شواطئ سعيدة  
تسطع عليها أشعة شمس صالية متوهجة شديدة

\*\*\*

هي جزيرة متنترة كسلى  
حبها الطبيعة أشجاراً فريدة وثماراً شبيهة  
ورجالاً أجسامهم ممشوقة قوية  
ونساء يجلبن اللب بنظرهن الغنجة الناطقة

• •

ويحملني شذاك إلى آفاق ساحرة  
فكأنى بمرقاً يخجل بالقلوع والصورى  
وهى لما تزل منهوكة من عراك اللجج  
وهذا أريج شجر القرم الحندى  
متضوعاً في الفضاء يفعم «سى»  
ويمتزج بأغانى الملاحين في نفسى

وكذلك يتعين علينا أن نذكر من عناصر «أزاهير الشر» الزوعة التشاؤمية . ومردّها عند بودلير — على الأرجح — ما يكابده من الشوق اليائس إلى العقيدة الفقيدة ، فقرأه الحين بعد الحين وفي أكثر من مقطوعة مطلعاً لها كالمثلهف عليها ، ولكنه كلما جد في طلبها زاد ابتعادها وقام سلطان الليل لا غالب له ، يضرب من دونها غياهبه «على حد قوله» الأصل الرومانتيكى «coucher de soleil romantique» وهكذا لايفتا الشاعر تتداول عليه نوبات التوقع والأمل ، تعقبها على الدوام أزمات الخيبة والخذلان ، وطبيعى أن يشأ عن ذلك ما كان عليه من الحالة النفسية التى تتسم بالشك ويعتورها القلق ، ويرين عليها الفتور في الهمة والشعور بالقتل ، وما يؤدىان اليه من الملل حتى كادت كلمة الملل ومشقتها تتردد كالترجيعة في كل قصيدة سواء كان يتحدث عن الشاعر في قصيدتي (الدمار Destruction) (والبركة bénédiction) أو عن القارئ في قصيدة (مقدمة préface) أو عن القمر في قصيدة (le possédé) ما لبست جسده الحين ، أو عن الملة التى يقول عنها في قصيدة (الرحلة le voyage) نورد فيما يلى سبيل المثال :

«ولكيلا يفوتنا من الرحلة ذكر ماله أكبر الخطر  
«لكيلا يفوتنا ذكر ما رأيناه حيناً اتجه النظر  
«ومن غير تكلف للبحث واستقصاء الخبر  
«وعلى التفاوت المحترم فى الدرجات بين البشر  
«نذكر ذلك للمنظر المسنوم من فرط ما هو شائع دائم  
«منظر المعصية المتكررة منذ سقطة آدم»

فلا عجب ، وهذا شأن بودلير من الحياة كلها ، أن تستولى عليه السآمة ، حتى يقول في مقطوعة «القناع le masque» إنه لا يأسف على شئ أسف على أن يأتى عليه الغد ، فزيد حياته يوماً آخر دون قصد . وهكذا كان عكوف الشاعر على التفكير في الموت . ولم يكن

« كذلك — ياربى الحبيبة ، يا ذات الطهر والصفاء —  
على البقايا الداخنة من لبائى العريضة الحرقاء  
» تنهوا أمام عيى الشاخصة فى الفضاء  
» ذكراك وضاعة زاهرة ساحرة بغير انتهاء  
» . . . »

« فى وجه الشمس تصيح نيران الشموع كابية  
كامدة

« كذلك ذكراك على الدوام ظافرة غالبة  
» آيتها الروح المنيرة آيتها الشمس الخالدة !

وعلى الرغم من فشل بودلير فى هذا الحب  
وابتعاذه عن أوحته وكانت عروس شعره فإن الشاعر  
قد ذكرها بعد ذلك ذكر من يجبأ على البعد ويرجو  
لقاءها بالروح فى ملكوت الخلد :

» . . . »

« إلى أحب النساء ، إلى أجمل النساء  
» إلى من ملأت قلبى بالضياء  
» إلى الملاك ، إلى المعبود الخالد  
» تحببى فى الخلد .

» . . . »

« إلى التى أشاعت فى حياتى  
» روحاً كالهواء المنعش  
» إلى التى فى كيانى المحبوس من الفناء  
» أفرغت طعم البقاء

» . . . »

« إلى نافحة للطيب الذكى  
» تنضوع فى معهد الهوى العلى  
» إلى مجمرة مروكة بتصاعد منها البخور  
» خفية تحت جناح الديجور

» . . . »

أمامه وهو يفكر فى الموت إلا أحد أمرين ، إما التقدم  
إليه أو انتظار قدومه . وهما هذا الشاعر لا يقدم على  
الانتحار ، موثراً عليه الانتظار ، متحاملاً على نفسه  
منطوياً على آله المتجدد على الدوام ، معتصماً بآسه  
المتبدل من العقاقير فى بعض الأحيان .

بيد أن ذلك كله ، لم يطمس ما كان فى قرارة  
نفسه من جوهر الروحانية ، يتضوعُ عبرها فى  
» أزاهير الشرّ تارةً قوياً فاغم العطر ، وتارة خفياً  
مستكن النشْر . وتظهر هذه البقية من الروحانية حتى  
فى شر أو ضاعه وأحواله :

« كنت فى بعض الليالى مع يهودية نكراء  
» وكأما كنت جثة ممدودة إلى جانب جثة  
» فأنشأتُ قرب هذا الجسد الميلود  
» أفكر فى الجبال الحزين الذى حرّمته

بيد أن هذا الشعاع الروحانى أنبلج ساطعاً جلياً  
كالفجر ، فيما نظمه حين عرف الحب بالروح  
لا بالجسد .

وكانت عروس شعره فى هذا الطور الوجدانى  
» مدام سابنيه » التى سبق لنا التعريف بها . فقد ظل  
شاعرنا وهو فى درك الهاوية ، لا يكف مدى خمس  
سنوات عن التطلع إليها ، مؤملاً الخلاص على يديها  
متمثلاً فيها حين طلعت فى حياته « الفجر الروحى »  
» حين يدخل الفجر الأبيض الزاهر فى قلب الفاجر  
» ومعه المثل الأعلى المنشود بوخزه الأليم الزاجر  
» يفعل سرّه الخفى فعله النافذ القاهر

» . . . »

« وإذا السموات العلاء الروحانية  
» ينفث فلكها المكور البعيد المنال  
» غائراً صحيحاً له مالهالوية من جاذبية  
» للصريع الذى لا يزال متألاً حالماً بالكمال

» . . . »



« هيات أيها الحب الزيه الصريح  
 « أوفيك حقلك من الوصف الصحيح  
 « يا حبة المسك الخافية الثاوية  
 « في قرارة نفسى الباقية

\*\*\*

« إلى أحب النساء ، إلى أجمل النساء  
 « إلى التي كانت بهجتي وصحتي  
 « إلى الملاك ، إلى المعبود الخالد  
 « تحيى في الخلود .

\*\*\*

ولكن هذه الروحانية التي كانت تشب وتخوب في نفس بودلير ، وتظهر وتستتر في شعره ، تذكرنا بذلك الصراع الأبدى بين الظلمة والنور ، سيان في الكون الكبير أو في الكون الصغير ، خارج أنفسنا أو في أنفسنا . ولقد كأبد شاعرنا هذا الصراع منذ حدثاته إلى ساعة ميتته ، وظل منه معدباً بالجسد والروح . ولكن بودلير الإنسان والفنان كان يعرف مدى ما أفاده من هذا الصراع ومقدار ديبته لحنه الألم ، في تعميق حسه وخلاص نفسه :

تبارك يارب سوط النِّقَم

تبارك يا أبنائه الألم

فلم تك نفسى بن يدَيْك

بالعبوة من هوانٍ لديك

تعاليت فيما اقتضت حكتك

وقدُست فيما ارتضت رحمتك

### مكانة بودلير وأثره في الأدب

حين ظهر « ديوان أزاهير الشر » قال كبير شعراء العصر وقتئذ « فيكتور هيجو » عن صاحبه إنه أحدث في الشعر انتفاضة جديدة . ولا نبالغ إذا قلنا : إنه لم تنقض على وفاة بودلير عشر سنوات حتى أخذ بتأثر

الشعر الفرنسي كله تأثراً مباشراً أو غير مباشر بهذه الانتفاضة التي سرت وجفتها إلى نخاع العديد من الأجيال ، مع اختلاف في مدى الاعتراف بذلك التأثير والتسليم به . والسبب في أن تأثير بودلير لم يظهر حتى ظهوره إلا بعد وفاته ، يرجع إلى ما كان ينقصه من الجرأة على فرض نفسه على من حوله من أبناء عصره ، وإلى طبيعة رسالته الفنية التي كانت من العمق والصدق غامضة متناقضة غير محدودة ، ومن ثمة لم يتح لشاعرنا في وسطه أن تحشد تلك القوة المتولدة عن الإعجاب والفهم ، ويخلق منها ذلك الجو الجامع الذي يكفل للفنان في حياته عصبية من الأنصار والمريدين المتأثرين .

وأياً كانت الحال ، فإن تأثير بودلير بعد وفاته كان شديداً ، كما كان مطرد الزيادة . ويلاحظ أن تأثير بودلير يتولد في النفوس خفياً أول الأمر ، وقد يظل خفياً ، وعلى غير وعى من المتأثرين به بحكم كونهم من متوسطي الذكاء أو بحكم شهرتهم التي تحول دون اعترافهم بقضل بودلير عليهم ، ولعل أول من سيطر عليهم بودلير حق السيطرة وظهرت آثار تأثيره فيهم ظهورها المبين هو الشاعر المشهور « بول فرلين Paul Verlaine » ، ومن عجائب الحياة أن هذا بعينه ما جعله يقتصد في الكلام عن كان له القدوة والإمام ، فلم يأت في وصفه — حين وصفه — إلا بالعبارات المبتذلة على كل لسان : « كان بودلير كاتباً مبرزاً وشاعراً كبيراً ، ولا حاجة بنا إلى مزيد من القول لتوكيد ذلك . وإن النصاعة العجيبة في أسلوبه ، وشعره البراق المتين السلس ، وخياله القوي النافذ التأثير ، وفوق هذا جميعه تلك الحساسية المرفهة دائماً ، العميقة في أغلب الأحيان ، القاسية في بعض الأحيان ، كل هذه الصفات تكفل لشارل بودلير مكانه بين صفوفة متأخر الأدب في زماننا » مع استثناء بلزاق Balzac ، وفيكتور هيجو بطبيعة الحال .

« إن بودلير يتوفر لديه بقدر كبير ما ينقص غيره من يكبرونه ويتقدمون عليه ، ونعني به ذلك الإحساس ، وذلك الاهتمام ، وذلك الفزع من السر الغامض الذى يكتنفنا ... »

بيد أنه ليس هنالك أكثر دلالة على مدى تأثير « بودلير » في الزمن الأخير من كلمة للناقد الشهير « برونتر Ferdinand Brunetiére » أرسلها في لهجة حانقة كاللعنة الساخطة المحرقة . ونحن إذ نثبها هنا ، لاثبتها من قبيل الموافقة ، بل باعتبارها — كما أسلفنا القول — أقوى الشواهد الناطقة القاطعة على ما بلغه شاعرنا من استفحال الشأن وغلبة السلطان في الأزمنة الحديثة .

« إن بودلير أحد الأصنام المعبودة في هذا الزمن ، وهو أشبه ما يكون بصنم شرق ، فطبع شائه الصورة ، وقد زاد في شناعته الطبيعية ما أضفى عليه من الأصباغ الغريبة . ومعبد هذا الصنم المعبود من أكثر المعابد زحاماً .

والفكرة السائدة اليوم عند معظم النقاد أنه يمكن القول ، مع بعض المبالغة أن الشعر الفرنسي في جملته يمكن تقسيمه إلى قسمين : ما قبل بودلير ، وما بعد بودلير . وهذا غاية ما يمكن أن يقال للتعبير عما أصبح لشاعرنا ، من المكانة والتأثير في العصر الحاضر .

وعلى العكس من ذلك كان موقف الفتي الشاعر « آرثر رامبو Arthur Rimbaud » صديق فرلين ، فقد كان أول من حياً بودلير باللهجة التى تناسب عظمه شأنه وحقيقة مقدرته ، فهو رب من الأرباب ، وأول أهل البصرة والكشف ، وملك الشعراء .

ونذكر ممن تأثروا بشاعرنا قطباً من أقطاب الرمزية قبل هذين ، وهو : « اسطفان ما لارميه Stéphane Mallarmé » الذى يذكر قراؤه — ولا ريب — بهذه المناسبة قصيدته « قبر شارل بودلير Tombeau de Charles Baudelaire » بيد أن الرمزية الغامضة عند ما لارميه قد فتحت للكثيرين من الشعراء بعده الطريق على مصراعيه لاتخاذ الرمزية وسيلة سهلة ميسورة للتعبير على من يسهل التعبير عليهم من القراء ، باصطناع لهجة مبهمة يعتمد الشاعر فيها على تأثير كل لفظ في ذاته والجمع بين هذه الألفاظ في تراكيب تخلب القارئ وتروعه دون أن يحصل ما وراءها .

ولقد امتد تأثير شاعرنا بودلير رائد الرمزية من حيث المضامين المعنوية إلى الكثيرين بعد هؤلاء ، سواء جاء تأثيره مباشراً أو عن طريق هؤلاء أنفسهم . ولقد نوه بهذا التأثير أكثر من ناقد شهير ، حتى من بين من كان يغلب عليهم الفنون من ناحيته « ومنهم » جيل ليمتر Jules Lemaître » الذى لم يسعه مع ذلك إلا أن يقول



# رسالة في الطبيعة البشرية لديشيهيوم

بقلم

الدكتور زكي نجيب محمود

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة

## ١ - حياته وكتبه

في هذا المقام أن نعلم أنه في صدر شبابه قد أنتج هذا الكتاب ليذيع به في الناس فلسفة مبتكرة غيرت مجرى الفكر الفلسفي من بعده ، ومانزال تغيره حتى يومنا هذا ، ولقد تشبثت به الفكرة الجديدة التي عارض بها مألوف الفلسفة في عصره ، تشبثاً لم يستطع معه أن يزاول عملاً يرتزق منه ، فاكتفى بدخله الضئيل ، ليحيا حياة الشظف بحيث ينصرف بجهده إلى الدرس والتأمل ، وأين يكون ذلك ؟ إن فيلسوفنا الشاب ليرحل عن بلاده قاصداً إلى فرنسا ، ثم يلتقي رواسيه في قرية هادئة هي « لافليش » التي عرفت بكلية الجزويت التي كان ديكارت قد تخرج فيها ، وهناك فرغ هيوم من كتابه « رسالة في الطبيعة البشرية » الذي وصفه عندئذ في خطاب منه إلى صديق فقال : « إنه مشروع ضخم وضعت خطته قبل أن أبلغ الحادية والعشرين ، وأنشأته قبل أن أتم الخامسة والعشرين » أما وقد أتم هيوم « رسالته » فلم يعد هناك ما يدعوه إلى إطالة الإقامة في « لافليش » ، فغادرها

ولد ديشيهيوم في أدنبره - بأسكتلندة - في السادس والعشرين من أبريل عام ١٧١١ من أسرة وسط بين الفقر والغنى ، ومات أبوه وهو لم يزل بعد رضيعاً ، ولسنا ندرى كيف تلقى ديشيهيوم تعليمه ولأين فكل ما يرويه لنا في كتابه « حيائي » لا يزيد على شذرات قليلة لا تكون من صورة نشأته إلا جانباً ضئيلاً ، وكما كنا نود أن يسهب في ذكر العوامل التي أثرت في تكوينه حتى استطاع أن يخرج كتابه الرئيسي « رسالة في الطبيعة البشرية » قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره ، بل إن فكرته قد اختمرت كلها في عقله - كما يقول - وهو لم يزل طالباً لم يبلغ العشرين ، إنما قد تتصور أمثال هذا الإنتاج المبكر في عالم الفن أو العلوم الرياضية ، لأنها أمور قد تجيء بها لمعة من بصيرة موهوبة ، أما الفلسفة فالأرجح ألا تتكامل لصاحبها إلا بعد عمر تهاياً له فيه فرصة التأمل الطويل والدراسة المتشعبة والمقارنات الكثيرة لكن ليكن من نشأة صاحبنا ما يكون ، فحسبنا

فجاوزوه إلى اضطهاد من يقرأ هذا الكتاب من طلاب الجامعات ! وإنه ليروى في هذا الصدد أن آدم سمث (عالم الاقتصاد) كان يدرس الفلسفة عندئذ في كمبريدج . فقرأ المشرف عليه هناك يطالع « رسالة » هيوم ، فوجه إليه أشد اللوم لأنه يقرأ كتاباً بعيداً عن العرف الجامعي في طريقة البحث وأسلوب التفكير .

وبعد أعوام ياتسة ، عاود صاحبنا الأمل من جديد ، فصمم على أن يتناول كتابه بالمراجعة والتعديل ، معترفاً بأنه قد تهور في نشره مستعجلاً شهرته ، وفي ذلك يقول : لقد اقررت خطيئة بقرئها كثيرون ، وأعنى بها حماقة الذهاب إلى المطبعة قبل الألوان ؛ ولكي يكتّر عن هذه الخطيئة أعاد كتابة أجزاء الرسالة الثلاثة ، بحيث أراد أن يخرج كل جزء منها في كتاب مستقل ، بعد أن يراجعه ويجوّه ، وبدأ بالجزء الأول الخاص بالإدراك العقل ، فأخرجه في كتاب مستقل وأطلق عليه اسم « بحث في العقل البشري » An Enquiry Concerning Human

Understanding ، ذلك أن هيوم كان في « الرسالة » طموحاً مسرفاً في طموحه ، فأراد أن يطبق في كتاب واحد مبدأه الجديد على شتى نواحي الطبيعة البشرية من عقل وعاطفة وسلوك ؛ لكنه أراد الآن أن يخرج كل موضوع من هذه الموضوعات الثلاثة - وهي التي تكون على التوالي أجزاء « الرسالة » الثلاثة - في بحث خاص مستقل ، وبدأ تنفيذ مشروعه الجديد « بالبحث في العقل البشري » - كما أشرنا - الذي كانت مادته هي نفسها مادة الجزء الأول من « الرسالة » في الطبيعة البشرية ؛ لكنه اختلف عنه في وضوح العبارة وجودة العرض ، فأحسن النقد لقاء هذه المرة ، حتى لقد أخذ هيوم على الفور في تنفيذ الخطوة الثانية من مشروعه الجديد ، وهو إعادة نشر أجزاء « الرسالة » في كتب مستقلة ، فأخرج سنة ١٧٥١

إلى جولة قصيرة في أنحاء مختلفة من فرنسا ، ثم عاد إلى لندن في سبتمبر من عام ١٧٣٧ ، وهناك أخذ يسعى عند الناشرين ، حتى نشر له الجزء الأول والثاني من « الرسالة » عام ١٧٣٩ ، ثم نشر الجزء الثالث والأخير بعد ذلك بعام ، وكان وهو في انتظار النشر لا ينفك مراجعاً لما كتب ، ليخفف من الآراء الدينية والأخلاقية ، وليصقل الأسلوب ويصلح العبارة ، ومع ذلك احرص كله فقد أسف فيما بعد أسفاً شديداً على تسرعه في النشر لأنه رغم هذا احرص وهذه العناية ، فقد صدرت « الرسالة » وفيها كثير من فجاجة الشباب وسذاجته ، وفي هذا يقول « لقد عاودني الندم مئات المرات ومثاتها على تسرعى في النشر » وتراه يعمل هذا التسرع تارة بأنه خشي أن يسبقه سابق إلى نشر أفكار شبيهة بأفكاره ، وكان يريد نفسه أن يكون أول من يعلن هذا الطريق الفلسفي الجديد ، وتارة أخرى بأنه خجل أن يظهر أمام أهله وأصدقائه بمظهر من أوضاع وقته سدى .

وصدرت « الرسالة في الطبيعة البشرية » A treatise of Human Nature . لا تحمل اسم صاحبها ولا أى اسم آخر من أسماء العطاء الذين اعتاد المؤلفون أن يستندوا إليهم ؛ فقد أراد هذا الفيلسوف الشاب أن يواجه القارئ بكتابه مواجهة مباشرة فيرفعه أو يخفضه تبعاً لما يراه في ذاته من قيمة كبيرة أو صغيرة ، غير متأثر باسم أحد ؛ لكن وأسفاه ، فقد ولدت الرسالة مينة من المطبعة ، لم تستر حتى ولا الخمس بين من يتحمسون لها - على حد قول هيوم نفسه عنها - مع أنه كان يظن أن عالم الفكر سيرتج لها ارتجاجاً ، لأنها في الحق قد جاءت بالمبتكر الجديد ؛ فضايق الفيلسوف الشاب نفساً لهذه الخزيمة النكراء ؛ لذا غناه فكرة جديدة لا تجد لها بين الناس قارئاً ؟ لا ، بل إن الأمر لم يقف عند حد امتناع الرواج ،

كتابه الثانى « بحث فى مبادئ الأخلاق » Enquiry concerning the Principles of Morals ، يعيد به مادة الجزء الثالث من أجزاء « الرسالة » ، فجاء العرض فى هذه المرة أيضاً أجود وأوضح ، وأما الجزء الثانى من أجزاء « الرسالة » وهو الجزء الخاص بالعواطف ، فلم يحدث أن أخرجه فى كتاب مستقل كما كان يعتزم له ، واكتفى بنشر بعض مادته فى مقالة .

واعجب لهذا الفيلسوف الذى غير مجرى الفلسفة من بعده ، يتقدم مرتين إلى جامعة أدنبره ليشغل منصب الأستاذية فيها ، قَبِرَتْ فى المرتين ، فنتجته باهتمامه وجهة أخرى هى كتابة التاريخ ، فكان أن أخرج كتاباً من ثلاثة مجلدات يؤرخ فيه لبلاده على صورة فريدة ، وهى أن يكرّر بالتاريخ راجعاً من نهايته إلى بدايته ، محاولاً أن يقف من الموضوع موثقاً محايداً لا يتأثر بأهواء النزعة الوطنية ونزواتها .

ولا نستطيع أن نكتب موجزاً للحياة الفكرية التى عاشها هيوم ، دون أن نشير إلى علاقته بجان جاك روسو ، فقد عمل هيوم بضعة أعوام موظفاً فى السفارة البريطانية بباريس ، عرف خلالها أئمة الفكر فى فرنسا ، إما معرفة باللقاء المباشر أو معرفة بالتراسل ، ومن هذا الصنف الثانى كانت معرفته بروسو أول الأمر ، فعرف منه أنه يود لو ارتحل إلى إنجلترا ليقيم بهما حيناً ، فكتب له من فورهِ يبيد له استعدادهُ أن يهتئ له وسيلة السفر والإقامة ، واتفق الفيلسوفان على موعد يلتقيان فيه ليسافرا معاً إلى إنجلترا بعد أن أعد هيوم لصديقه الترتيبات لأسباب الإقامة ، وفى يناير سنة ١٧٦٦ وصل الزميلان إلى لندن ، لكن الصداقة بين الرجلين لم تلبث أن انقلبت عدواة ما تزال حتى يومنا هذا موضع بحث لكشف غموضها ، ولقد كتب روسو مقالا عنيفاً يهجم به على صديقه القديم وعلوه الجديد ، فاضطر هيوم لكتابة مقال يرد به ،

وانتهز ناشر هذه الفرصة النادرة ، فنشر المقالين معاً فى كتيب ما لبث أن ذاع ذبوعاً واسعاً ، ولا عجب فقد اجتمع بين جلدتيه رجلان من معدنين مختلفين أشد اختلاف ، فأما روسو فأبرع أسلوبياً وأحمى شعوراً ، وأما هيوم فأقوى حجة وأعمق نظراً ، فكأنما جاء هذا الكتيب العجيب مناظرة بين العاطفة للمثبة والعقل النافذ .

وانتهت معركة الحياة بفيلسوفنا ديفد هيوم إلى عودته إلى وطنه ، حيث أقام أخريات سنه فى إدنبره التى كانت يومئذ تزخر برجال الأدب والفلسفة ، ثم أخذته العلة المستعصية ، وعرف أن الأجل قد دنا من ختامه ، فكتب سيرة لنفسه فى كتاب « حياتى » ومات فى الخامس والعشرين من أغسطس سنة ١٧٧٦ ، موصباً بمكان دفنه وبالعبارات التى تكتب على شاهد قبره ، فلم يشأ أن يكتب على الشاهد إلا اسمه وتاريخ مولده وتاريخ موته .

وفىها يلي قائمة بمؤلفاته :

١ - رسالة فى الطبيعة البشرية (١٧٣٨) ولها عدة طبعات ، أهمها الطبعة التى نشرها « سليبى بيچ » (L.A. Selby-Bigge) لما فيها من فهرس مفصل دقيق .

٢ - بحث فى الفصل البشرى (١٧٤٨) وهو إعادة عرض لمادة الجزء الأول من أجزاء « الرسالة » .  
٣ - بحث فى مبادئ الأخلاق (١٧٥١) وهو إعادة عرض لمادة الجزء الثالث من أجزاء « الرسالة » .

وأهم طبعة لهذين الكتابين هى الطبعة التى نشرها « سليبى بيچ » لأنه قدم لها مقدمة طويلة قارن فيها بين المادة التى وردت فيهما والمادة المقابلة لها فى « الرسالة » .

٤ - مقالات أخلاقية وسياسية (١٧٤٥) .

٥ - تاريخ بريطانيا العظمى

## ٢ - عرض لكتاب «رسالة فى الطبيعة البشرية»

## (١) تحليل الإدراك العقلى

النسوج والوضوح - فليس منا من لا يعرف الفرق بين إدراك الحرارة - مثلاً - ساعة لسعة الجلد بالشئ الحار . وبين إدراكها عند ما نستعيد ذكرى مـ قد حدث ؛ فالثانية هى صورة من الأولى لكنها محال أن تبلغ مبلغها فى الوضوح ؛ فالتفرقة إذن واضحة بين إحساسى بالشئ حين أكون على صلة مباشرة به وبين صورته أستعيدها فى ذهنى حين لا يكون الشئ نفسه قائماً على مشهد مئى أو مسمع أو ملمس - وهيات أن يختلط الأمر على أحد بين هذين الوجهين . فلا يدري أهو يصدد انطباع حسى مباشر أم يصدد فكرة ؛ اللهم إلا إذا اختل المرء عن مرض أو جنون ؛ فعنده فقط قد تشابه علينا الحالات فلا ندري أيكون ما ندركه إحساساً لشيء قائم فعلاً أم تصوراً لفكرة فى رموسنا بغير أصل خارجى يقابلها لحظة الإدراك .

وإذن - ففى مستطاعنا أن نقسم إدراكاتنا العقلية قسمين ، على أن يكون أساس القسمة هو درجة الوضوح وقوة الأثر ؛ وإلا فلر نظرنا إلى تلك الإدراكات من حيث طبيعتها لكانت كلها نوعاً واحداً هو ما تنطبع به الحواس ؛ فإذا جعلناها قسمين على أساس التفاوت فى درجة الوضوح - أطلقنا اسم «الانطباعات» على أكثرها وضوحاً وأقواها أثراً . واسم «الأفكار» على أقلها فى الوضوح وأضعفها فى الأثر ؛ فسمعلك شيئاً أو رؤيته أولسه . وكذلك حالانك الداخلية من حب وكراهية ورغبة وإرادة .

موضوع الجزء الأول من أجزاء «الرسالة» الثلاثة هو المعرفة العقلية التى يحصلها الإنسان : كيف يحصلها وما قوامها ؛ والرأى عند هيوم فى ذلك هو أن المصدر الوحيد الذى لا مصدر سواه لمعرفتنا بأسرها ، مهما تنوعت موضوعاتها ، هو الحواس بما تنطبع به من انطباعات مباشرة ، كما تنطبع العين - مثلاً - ببقعة من اللون أو كما تنطبع الأذن بنبذة من الصوت ؛ ولا يقتصر الأمر فى هذا على الحواس الظاهرة وحدها ، بل يضاف إليها كذلك الحواس الباطنة التى تجعلنا نحس ما يجيش فى أنفسنا من الداخل من انفعالات ؛ حتى إذا ما زال المؤثر المسبب لهذه الانطباعات ، وبقيت آثارها - كانت هذه الآثار الباقية لدينا هى ما يطلق عليه هيوم اسم «الأفكار» ؛ فإذا قلنا - إذن - المعرفة كلها عند هيوم تنحل إلى انطباعات حسية وأفكار ، كنا كمن يقول إن المعرفة ترند كلها إلى انطباعات حسية ، ما دامت الأفكار هى تلك الانطباعات نفسها بعد أن غابت مؤثراتها الخارجية ، وأصبحت صوراً ذهنية أو قل أصبحت ذكريات لما كان قد حدث للحواس حدوثاً مباشراً .

والفرق بين الحالتين - حالة الانطباع الحسى المباشر وحالة الفكرة التى تتخلف عنه - هو فرق فى

تكون « انطباعات » حين تكون جلية واضحة عميقة  
الأثر أثناء مباشرتها وممارستها ؛ ثم تكون هي نفسها  
« أفكاراً » حين تستعيدوها فيما بعد باهتة اللون خافتة  
الصوت ضعيفة الأثر .

وعلى ذلك قلن نجد بين أفكارنا فكرة واحدة  
لا يمكن تعقبها إلى الانطباع أو الانطباعات التي كنا قد  
أحسنناها من قبل إحساساً مباشراً ، نعم يستطيع  
الفكر أن يركب من حصيلته الحسية ما شاء من  
مركبات تخيُّ وكأنما هي لا تشبه كائنات الواقع في  
شيء ، مما يوهم المتعجل أن للفكر مصادر غير المعطيات  
الحسية ؛ لكن هذه المركبات الذهنية لو حللناها  
لوجدناها دائماً ترتد إلى عناصر مما جاءنا عن طريق  
الحواس بطريق مباشر ؛ فقد يصور الإنسان لنفسه  
— مثلاً — جبلاً من ذهب ، ثم يقول : أين في الدنيا  
الواقعة مثل هذا المخلوق الذي خلقته بفكرى ؟ لكنه  
في الحقيقة لم يضع سوى أن يركب كأننا جديداً من  
أصليين حسيَّين هما الجبل والذهب ، فقد رأى جبلاً  
وشهد ذهباً ؛ لا بل إنك لتستطيع أن تشطح بخيالك  
إلى ما هو أبعد من ذلك ، فتصور لنفسك حصاناً  
يتحلى بالقضيلة ، لكنك ستكون عندئذ ما تزال في  
حدود خبراتك المباشرة ، فقد رأيت حصاناً بالعين ،  
وشهدت أفعالا أطلق عليها اسم القضيلة ، ثم جئت  
الآن تؤلف بين الخبرتين .

ومن الشواهد التي تؤيد القول بأن كل فكرة في  
رءوسنا يمكن ردّها إلى أصولها الحسية ، أن من حُرِّم  
حاسة حُرِّم الأفكار التي كان يمكن أن يتركب من  
الانطباعات الواقعة على تلك الحاسة المفقودة ؛ فالأعمى  
لا يعرف ما اللون ، والأصم لا يعرف ما الصوت ،  
فردّ للأعمى بصره وللأصم سمعه فتفتح لهما طريقاً  
جديداً تنساب إليهما منه أفكار لم يكن لهما بها عهد ؛  
ومن هذا القبيل أيضاً أن تكون الحاسة المعنية سليمة

لكنها لا تقع على شيء بعينه ، كأن تكون أنت سليم  
البصر لكنك لم تر الشيء الفلاني ، فعندئذ لا يصبح  
ذلك الشيء جزءاً من فكرك ؛ أو أن تكون سليم  
الذوق لكنك لم تذوق طعاماً معيناً ، فعندئذ يستحيل  
عليك تصور مذاقه ، وهكذا ؛ وليس الأمر في هذا  
مقصوراً على الحواس الظاهرة من بصر وسمع وغيرها  
بل هو كذلك واقع بالنسبة إلى حواسنا الباطنية التي  
ندرك بها حالاتنا الوجدانية ؛ فمن الناس من لا يعرف  
كيف تكون العاطفة التي تدفع صاحبها إلى التسو ،  
ومن طيَّح على الأنانية لا يتصور كيف تكون  
عاطفة الإيثار .

وبناء على هذا الأساس في تحليل الأفكار وردّها  
إلى أصولها الحسية ، يكون لدينا مقياس نقيس به  
الفكرة لتبين عناصرها ومكوناتها ؛ فإذا لو عثرت  
على فكرة استحال عليك أن تردّها إلى أصولها  
الحسية ؛ إنه لا مفر عندئذ من التسليم بأنها لا تعدو  
أن تكون مجرد لفظة تقال دون أن يكون لها « معنى »  
أى دون أن يكون لها مقابل من الحقيقة تشير إليه ؛  
وإن أمثال هذه الأفكار التي لا ترتد إلى أصول حسية ،  
لتكثر عند الفلاسفة الميتافيزيقيين ؛ فلا نجد عندك أن  
تجد الفيلسوف الذي يستخدم أمثال هذه الأفكار  
المزعومة يعرفها ويحددها بسلسلة من اللفظ ، لأن  
الانتقال من لفظة إلى لفظة دون أن تنتهي بنا السلسلة  
إلى الأصل الحسى الذي بدأت عنده ، لا يدل إلا  
على أن المفكر بغير رصيد من خبرة مباشرة تؤيد  
أفكاره ، ولا غرابة أن نجى الفكر عندئذ غامضاً ؛  
وإن أى غموض يكتنف أفكارنا لينقش إذا ما أردنا  
الفكرة إلى أصولها الحسية التي هي خبراتنا المباشرة .

ويلزم عما أسلفناه أن الفكرة في رءوسنا إما أن  
تكون بسيطة وأمركية ، والبسيطة هي التي لا يمكن  
تحليلها ، أعنى هي التي تكون صورة متخلقة عن انطباع

واحد معين ، كفكرتى - مثلاً - عن اللون الأصفر وأما الفكرة المركبة ففى التي لا يمكن تحليلها إلى عناصر بحيث يكون كل عنصر صورة بسيطة متخلفة عن انطباع حسى معين ، كفكرتى عن « الترقالة » يمكن تحليلها إلى لون وطعم ورائحة وشكل الخ ؟ وما لا يرتد على هذا النحو إلى مراجعته الحسية المباشرة يكون مجرد لفظ نردده بغير معنى .

لكن هذا القول يسلمنا إلى مشكلة عويصة ، هى كيف نفهم الألفاظ الكلية المجردة برغم أنها فى ذاتها لا تشير إلى انطباعات جزئية حسية معينة ؟ خذ كلمة « إنسان » فإذا يرد إلى ذهنك مما تعدده أصلاً لهذه الكلمة ؟ إن من صادفهم فى حياتك كلها من أفراد الناس مختلف بعضهم عن بعض ، فلاهم ذوو طول واحد ولا جنس واحد ولا مجموعة واحدة من العادات السلوكية ، لكن هؤلاء الأفراد المختلفين هم وحدهم الذين انطبعت بهم حواسك انطباعاً مباشراً ، فإذا كانت الفكرة ذات المعنى هى التى يمكن ردها إلى انطباعات بعينها ؟ فإلى من من هؤلاء الأفراد ترد فكرة « إنسان » فى كليتها وتجريدها ؟ أتردها إلى فلان ممن صادفوك ؟ لكن فلانا هذا يختلف عن كل من عده من الناس من حيث الانطباعات التى جاءت إلى حواسك عنه ، فإذا جاز لك أن ترد فكرة « إنسان » إلى هذا الفرد من الناس ، فكيف يجوز لك بعد هذا أن تردّها هى نفسها إلى غيره من الأفراد برغم اختلافهم عنه فى انطباعاتك الحسية ؟ قد تقول ولكن أردت فكرة « إنسان » إلى ماهو مشترك بين هؤلاء الأفراد ، فلا أردّها - مثلاً - إلى لون معين أو إلى سلوك معين أو إلى طول معين ، بل أردّها إلى الصفات التى تجدها فى كل فرد من الناس ؛ ولكن ذلك يهدم المذهب من أساسه ، لأنه يقتضينا أن نتجاوز حدود الخبرة الحسية المباشرة ، إذ الخبرة المباشرة لا تقدم إلينا إنساناً بغير لون وبغير

طول حتى يجوز لنا أن نقول إننا نرد فكرة « الإنسان » إلى أصل حسى مجرد من اللون والطول ، فلكيلاً لاننا نقض أنفسنا لا بد أن ترجع فكرة « إنسان » إلى الانطباعات الحسية كما جاءت ؟ وما دات لم نجى إلا عن هذا الفرد بعينه أو ذلك الفرد بعينه ، فلا مندوحة لنا عن أن نجعل الاسم الكلى المجرد مشيراً إلى واحد فقط من هؤلاء الأفراد .

وهذا هو ما يفسره هيوم الأسماء الكلية المجردة ؛ فالاسم من هذه الأسماء إنما يشير إلى صورة ذهنية جزئية (أولى « فكرة » باصطلاح هيوم ) على أن تكون هذه الصورة بدورها نسخة من انطباع حسى معين كنا قد انطبعتنا فى خبرتنا المباشرة ، والانطباع لا يكون بالطبع إلا لؤثر جزئى بكامل فرديته ، لاتعمم فيه ولا تجريد ، فالفكرة المجردة « إنسان » - كما يقول هيوم - تمثل أفراد الناس فى مختلف أحجامهم وصفاتهم ، ولا يتم لها هذا الثقل إلا بإحدى وسيلتين فإما أننا نحشد فى رؤوسنا صوراً لجميع أفراد الناس الذين صادفناهم ، ثم نشير إلى هذا الحشد كله بكلمة « إنسان » وإما أننا نكتفى بصورة واحدة من تلك الصور الكثيرة ، صورة واحدة لفرد واحد معين ، فتكون هى المعنى الذى نشير إليه حين نستخدم كلمة « إنسان » ، ولما كانت الوسيلة الأولى مستحيلة على العقل الإنسانى ، فلم يبق إلا الوسيلة الثانية ، وهى أن نتخذ أحد الأفراد مثلاً لبقيتهم .

هكذا يتخلص هيوم من مشكلة الأسماء الكلية ، بأن جعل كل اسم منها مشيراً إلى صورة جزئية واحدة تمثل جميع أشيائها ، وبهذا يمكن رد فكرتها إلى أصلها الحسى الجزئى المفرد ؛ وبقي عليه أن يبين لنا كيف تلتمز الأفكار البسيطة داخل الرأس بعضها مع بعض بحيث تتكون منها الأفكار المركبة ، فكانت وسيلته إلى بيان ذلك أن قال إن ترابط الأفكار على



هذا النحو ينبع قوانين معينة ، وهى ثلاثة : التشابه ، والتجاور فى زمن الحدوث أو فى مكانه ، ورابطة العلة والمعلول ، أى أن الفكرة المجنة تستدعى زميلتها إذا كان بينهما تشابه ، أو إذا كانتا قد وقعتا فى لحظتين من الزمن متتابعتين ، أو وقعتا معاً فى لحظة واحدة ، أو إذا كانتا قد وقعتا فى موقع واحد من المكان أو فى موضعين متقاربين ، وكذلك تدعو الفكرة فكرة أخرى إذا كانت علة لها أو معلولة لها ، فرويتك صورة تستدعى إلى ذهنك صاحب الصورة لما بين الأصل وصورته من تشابه ، وذكرك ممكناً يستدعى المسكن الذى يجاوره لما بينهما من تجاور مكافئ ، وتفكيرك فى جرح يستلزم تفكيرك فى الألم الذى يصاحبه لما بينهما من علاقة العلة بمعلولها .

ومن أهم المشكلات التى تعرض لها هيوم ، مشكلة « الهوية » التى بفضلها نقول عن شئ ما إنه هو هو ورغم تعاقب اللحظات وتعاقب الانطباعات الحسية التى نستقبلها منه ، فإذا كان هذا المكتب الذى أمامى يرسل إلى حواسى لمعات من الضوء ولمسات من الصلابة تجتمع معاً داخل الرأس لتتكون منها فكرة مركبة هى ما أسميه بكلمة « مكتب » ، فلا بد لنا من مبدأ يفسر لنا اعتقادنا بدوام وجود شئ معين فى الخارج ، هو الذى يبعث إلى الحواس بهذه الرسائل المتعاقبة ، فعلى أى أساس أحكم بأن ذلك الشئ موجود فى الخارج مع أن كل ما لدى عنه هو انطباعات حسية ، ثم على أى أساس أحكم بأن ذلك الشئ نفسه مستمر فى وجوده حتى ولو خرجت من الفرقة ولم تعد حواسى تتأثر بانطباعاتها عليها ، وأخيراً على أى أساس أقول إنه هو هو المكتب نفسه كلما وقع بصرى عليه ؟ ألا يجوز أن يكون هناك مكتب آخر شبيه كل الشبه بالمكتب الأول ، وضع مكانه أثناء غيابى من الغرفة .

إن كل هذه الاعتقادات مبنية عن المكتب .

ترتكز على مبدأ يجعل وجود المكتب مستقلاً عن إدراكى له ، ومن ثم فإنى أحكم بوجوده حتى ولو لم أكن أراه ولا ألسه ، ثم أحكم بأنه مكتب واحد حتى ولو كنت أعاد رؤيته حيناً بعد حين ، وذلك المبدأ هو مبدأ تكوين العادات عند الإنسان ، فلو كان ارتكازنا على الحواس وحدها لقاتل الحواس إننى لا أملك إلا انطباعاتى ولا أدري إن كان هناك شئ خارج تلك الانطباعات أو لم يكن ، ولو كان مرجعنا هو العقل لقاتل العقل إن المقدمات التى بين يدي - وهى سلسلة الانطباعات الحسية - لا تنتج بالاستنباط وحده نتيجة تقول إن مجموعة الانطباعات المتتابعة تكون فى الحقيقة شيئاً واحداً وتأتى كلها من مصدر واحد واحتكامنا إلى العقل لا يضمن لنا أبداً أن يكون الذى نراه الآن ثم نغيب عنه ثم نعود إلى رؤيته لمرة أخرى فى يوم آخر هو هو نفسه الشئ ذاته لم يتغير - لكنها العادة التى تتكون من رؤيتنا لمجموعة جوانب متجاورة أو متتابعة ، فنعتقد إذا ما رأينا جانباً واحداً فقط ورد إلينا بقية الجوانب بحكم العادة ، بحيث تصبح وكأنها متماسكة فى شئ واحد ، هذا من جهة ومن جهة أخرى ، فإن صورتها وهى متماسكة تكون شديدة الشبه بصورتها حين أدرك الشئ فى لحظات متباعدة ، حتى ليدفعنى هذا الشبه الشديد بين ما رأيته بالأمس وما أراه اليوم إلى القول بأنه هو هو الشئ نفسه فى الحالتين ، ولولا « المادة » التى تشد الشبه إلى شبيهه لرأيت كل حالة وكأنها مجزأة الصلة بأشبابها ولما أتيتح إلى أن أقول عن الشئ الواحد إنه واحد ، ولا أقول عنه إنه مستمر فى وجوده شيئاً واحداً .

وبهذا التفسير يستغنى هيوم عن افتراض وجود « جوهر » وراء أعراض الشئ ليضمن للشئ وحديته واستمرار وجوده ، فليس الذى يجعلنى أنا شخصياً

« واحدًا » هو قيام جوهر غيبي خلف ما يبدو للعيان من سلوكي البدني ، بل إن هذه الواجهة ترتد إلى كون الظواهر التي بدت متى يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً يكون عند الرائي « عادة » مؤداها أن يتوقع كذا وكذا لو وقع بصره متى على السلوك الفلاني ؛ وكذلك الذي يضمن أن أكون كائنًا مستمر الوجود بهوية واحدة هو التشابه الشديد بين الخط السلوكي الظاهر في لحظات مختلفة ، وشدة الشبه كفيلاً أن تدمج الأشياء في الخيال دمجاً يجعلها كأنها كائن واحد مستمر .

ونلخص ما أسلفناه لنخضع في الحديث ، فنقول إنه لا أساس لمعرفتنا كلها إلا الانطباعات الحسية ، ننظم وترتبط داخل رعو سنا وفق مبادئ تروابط المعاني وتلداعها فتكون الأفكار المركبة التي في رعو سنا ، وتعودنا رؤية مجموعة معينة منها متلازمة دائماً ، هو الذي يميل بنا إلى القول بأن هذه المجموعة مصدراً واحداً مستمرًا ذا هوية معلومة - ونخص في الحديث فنقول إن عملية التفكير بعدئذ إما أن يكون قوامها ربط فكرة بفكرة تقتضيها ، وإما أن يكون قوامها ربط فكرة بأصلها الخارجي ، أو بعبارة أخرى عملية التفكير إما أن تكون رياضية استنباطية تستولد فيها فكرة من فكرة ، وإما أن تكون متعلقة بأمور الواقع كما هي الحال في العلوم الطبيعية ، فأما الصنف الأول فنظري صرف ويقتضي النتائج ما دامت مستنبطة استنباطاً صحيحاً من مقدماتها ، كأن نقول مثلاً إن أربعة مضروبة في خمسة تنتج عشرين ، وإن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين ، ففي حالات كهذه لا نريد إلا أن تكون النتيجة متسقة مع مقدماتها ، وما دامت المقدمات صحيحة فلا بد أن تكون النتائج صحيحة .

وأما الصنف الثاني الذي نطابق فيه بين أفكارنا من جهة والواقع من جهة أخرى فلا يقين فيه ، لأن أي شيء أقوله عن أمور الواقع يجوز أن يكون نقيضه

هو الصحيح ؛ فإذا قلت عن ورقة إنها بيضاء ، فما الذي كان يمنع عند العقل أن تكون لوناً آخر لولا التجربة التي دلتني على لون معين دون سواه ؛ وإذا قلت عن الشمس إنها ستشرق غداً كما أشرقت قبل ذلك ملايين المرات ، فإنما أقول ذلك على سبيل الترجيح ، وإلا فما الذي يمنع عند العقل ألا تشرق شمس بعد اليوم ؟ وهكذا ترى الفرق بعيداً بين التفكير العقلي الخالص الذي يولد فكرة من فكرة أخرى تحتويها ، والتفكير المرتكز على الخبرة الحسية .

وإذن فالخبرة الحسية وحدها - لا التفكير العقلي الخالص - هو المصدر الذي نستقي منه علمنا بالواقع ، ويستحيل علينا بغير تلك الخبرة أن نتوقع ما عساه أن يحدث من حوادث عالم الواقع ، وإلا فكيف يمكن لإنسان بمقتله البحث وبغير خبرة حسية سابقة أن يعلم عن دوى البارود إذا ما تفجّر ، أو عن جذب المادة المغنطية للمعادن ؛ إلا أن ثمة من خصائص الوقائع الطبيعية ما ينجل إلينا أننا مدركوه بغير خبرة حسية ، كالعلاقات السببية بين الأشياء ، فقد يقال إننا بالعقل وحده ودون استناد إلى خبرة حسية سابقة نستطيع القول - مثلاً - إن كرة من كرات البلياردو لو تحركت وصدمت كرة أخرى لحركتها ، لكن الأمر في حقيقته هو أن العلاقة السببية إنما تتكون عندنا بحكم عادة تنشأ لدينا من إطراد الارتباط بين الحادثة الأولى والحادثة الثانية اطراداً يجعلنا إذا ما وقعت الحادثة الأولى نتوقع حدوث الثانية ، ودون أن تكون هنالك ضرورة عقلية تقتضي ذلك ، فالعقل البحث وحده لا يستطيع أن يحكم بقوة المنطق الصرف أن حادثة ما كانت مسبوبة بكذا أو أنها ستلتحق بكذا ، إنما هي التجربة وحدها التي تدلنا على ذلك ، فالحادثة التي هي سبب مستقلة عن الحادثة التي هي مسبب ، وتحليل أحدهما لا يدل على الأخرى ، فحركة الكرة

الثانية من كرتي البلياردو حادث قائم بذاته بالنسبة إلى حركة الكرة الأولى ، وليس في أى من الحركتين أقل علامة تشير إلى ضرورة وجود الأخرى ؛ فاقذف بحجر في الهواء واثركه غير مستند إلى شيء ، يسقط على الأرض من فوره ، لكن لا بد من خبرة حسية سابقة لأعلم منها هذا النتائج بين الحادثين ، وإلا فليس في وسع العقل البحث وحده أن يحتم بأن سقوط الحجر إلى الأرض متضمن للضرورة في كون الحجر موجوداً في الهواء ، وليس في حكم العقل ما يمنع أن يستمر الحجر في صعوده إلى أعلى بدل سقوطه إلى أسفل ، أو ما يمنع أن يتحرك الحجر إثر رميه في الهواء نحو اليمين أو نحو اليسار ، وما دام العقل لا ينفي أن يتحرك الحجر في أى اتجاه ، إذن فالخبرة هي مصدرنا في العلم بأن الاتجاه الفعلي للحجر — بين الممكنات الكثيرة — هو الاتجاه إلى أسفل ؛ إنني إذا شهدت كرة من كرات البلياردو متحركة في اتجاه كرة أخرى ساكنة ، فهل يقضى العقل المحرد بضرورة أن تتحرك الكرة الأخرى إذا ما مسها الأولى ؟ ألا يمكن عقلاً تصور أن تسكن الكرتان معاً ؟ ألا يمكن عقلاً أن تصدم الكرة المتحركة الكرة الساكنة وبدل أن تحركها تعود هي مرتدة أو تقفز فوقها ثم تسير بعد ذلك في أى اتجاه ؟ هذه كلها ممكنات لا يرفضها العقل الخالص ، والخبرة السابقة وحدها هي التي تدلنا أيها هو الذي يحدث بالفعل :

### (ب) تحليل العواطف

يستخدم هيوم لفظ « العواطف » ليدل به على شتى صنوف الغرائز والدوافع النفسية والميول والرغبات والانفعالات بالإضافة إلى ما نستخدم اليوم

على تسميته بالهـ عاطف كالحب والكراهية ، إلا أن هيوم برغم هذه السعة في معنى « العواطف » فهو لا يريد اللفظ أن يشمل الشعور باللذة والشعور بالألم ، لأنه يجعل هذين ضمن الانطباعات الحسية ( أى في الجانب الإدراكي لا في الجانب الوجداني ) .

والعواطف بالمعنى المقصود عند هيوم تنقسم أنواعاً ، فمنها الشهوات الفطرية التي ينشأ عنها كثير من أنواع الاستمتاع ، كالشهوة إلى الطعام وإلى الجنس مما لا ينبئ على خبرات سابقة ، وتلك هي العواطف الأولية ؛ بلها مجموعة أخرى من العواطف تشترك مع المجموعة السابقة في أنها موصولة على الطبيعة البشرية ، لكنها تعود فتختلف عنها في كونها تستند أيضاً إلى خبرات سابقة بمصادر اللذة والألم ؛ مثال ذلك رغبتنا في لون يعينه من الطعام ، فيها هنا نجد شهوة الطعام الفطرية مضافاً إليها خبرة سابقة بهذا الطعام المعين المرغوب فيه الآن ، وتلى هذه المجموعة الثانية من العواطف مجموعة ثالثة تكون فيها استثارة الخبرة الماضية مصحوبة بأفكار أخرى لا تنصل بالشيء المشهى صلة مباشرة ، ولذلك فهو يسمى هذه المجموعة الثالثة من العواطف بالعواطف غير المباشرة ، وهو يحصرها في أربع : الزهو والضعة والحب والكراهية ؛ وأخيراً هناك مجموعة رابعة من العواطف هي تلك التي تنشأ في أنفسنا عند تأملنا للجمال أو القبح الذي يكون له الأفعال أو الأشياء ، فهي العواطف التي نحسها إذ نستمتع برؤية الجميل ونفر من القبيح — وإن كانت المجموعة الأولى توصف بأنها عواطف أولية لنصلها المباشرة بالغرائز الفطرية كالجوع والجنس ، فاذ بموعات اثلاث الأخرى توصف بأنها عواطف ثانوية لأنها نتيجة التفرعات التي تنبئ على

تلك الغرائز لكنها ليست هي نفسها الغرائز :

ويفيض هيوم في تحليل عواطف الزهو والضعفة والحب والكراهية ليحدد الفوارق الدقيقة بينها ، ثم يتناول آخر الأمر موضوع المشاركة الوجدانية لتحليل كيفية انتقال الحالة الوجدانية من شخص إلى شخص

### (ح) تحليل الأخلاق

هذا هو ثالث أجزاء « الرسالة » ، وهو جزء كان هيوم قد أعاد نشره في كتاب مستقل كما أسلفنا القول في هذا المقال ، وموضوع البحث في هذا الجزء هو : على أى أساس نقيم أحكامنا الأخلاقية ؟ أنقيمها على أساس المنطق العقلي أم نقيمها على أساس الميول الوجدانية ، هل يكون الحكم على شيء بأنه فضيلة وعلى آخر بأنه رذيلة من قبيل الحكم على شيء بأنه مثلث وأن مجموع زواياه تساوى قائمتين ، أضى من قبيل القضايا العلمية البرهانية التي لا يسع كل ذى عقل منطقي إلا أن يسلم بها ؟ أو يكون من قبيل تأملنا للشيء الجميل نختلف في الحكم على جماله باختلاف أذواقنا وطرائق النشأة التي نشأناها ؟

والرأى في ذلك عند هيوم هو أن الحكم الخلقى قائم على الذوق والعاطفة ، لكنه لا يد من قيام العقل بتحليل الموقف الذى نحن بإزائه لكى يتاح لنا للإلمام بعناصره فتقبله أو ترفضه ، أما ان يقلد إن الحكم الخلقى قائم على منطق العقل وحده فذلك مردود لأن المعرفة العقلية الصرفة هي مجرد إدراك والإدراك وحده لا يتضمن عملاً ، على حين أن الجانب الخلقى لتوامة لإرادة وعمل ، ولذلك كن الأنسب أن نخصص لفظي « حق » و « باطل » حين نكرن بإزاء الأفكار العقلية ، ولفظي « خير » و « شر » حين

نكون بإزاء الحكم على أفعال ، إن الأحكام الأخلاقية تشتمل دائماً على معنى « الوجوب » فيجب على الإنسان أن يفعل كذا وألا يفعل كذا ، و « الوجوب » لا يبيىء أبداً نتيجة مستتبطة مما هو « واقع » ، أى أنه لا يستمد أبداً من أحكام العقل ، لأن هذه الأحكام تقرر ماهو كائن ، وإذن فلا بد أن نلتمس له مصدراً آخر ، وهذا المصدر عند هيوم هو حاسة يحس بها الإنسان لإحساس الرضا عندما يتأمل فعلاً معيناً ، بحيث لا نستطيع أن نحمد وراء الرضا شيئاً آخر سوى أنه شعور نحسه ، وبهذا القول يرتد حكمنا على الأفعال بأنها « خير » أو بأنها « شر » إلى إحساسات بالذة في الحالة الأولى وإحساسات بالألم في الحالة الثانية ، على أن تكون الذلة والألم في هذه الحالات من طراز فريد هو الذى يجعلها لذة « خلقية » أو ألماً « خلقياً » ومعنى هذا أن « الخير » و « الشر » يصحبان مقولتين أساسيتين في الطبيعة البشرية ، مقطورتين في تلك الطبيعة فطرة الحواس الأخرى من رؤية وسمع ولمس :

وهكذا يبنى هيوم مذهبه الأخلاقى على فطرة مجهولة في طبيعة الإنسان ، وهى فطرة الشعور بالرضا أو بالسخط إزاء أفعال معينة ، بشرطه أن يقوم العقل بتحليل المواقف التي نحن بصدها لتبين حقائقها فينظر فينا ذلك الشعور بالرضا أو بالسخط عن علم بالحقائق دون أن يكون نتيجة مستتبطة منطقياً منها ، وقد يحدث أن ما يرضى هو ما ينفع ، لكن ذلك لا يبرر لنا إن نتول أن الفضيلة هي فيما ينفع ، وفي هذا تفرقة بين هيوم وبين أنصار مذهب المنفعة في الأخلاق .

### ٣ — نصوص مختارة من «رسالة في الطبيعة البشرية»

#### ١ — فكرة النفس :

تستند إليه انطباعاتنا وأفكارنا على اختلافها ، ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين ، للزم أن يظل ذلك الانطباع على حالة دائماً . لا يتغير إبان فترة حياتنا كلها ، لأن المفروض في النفس أن يكون وجودها قائماً على هذا النحو ، لكن ليس هنالك انطباع واحد متّصف بالدوام وعدم التغير ، فالألم واللذة ، والحزن والسرور ، والعواطف والإحساسات كلها يتبع بعضها بعضاً ، ويستحيل عليها أبداً أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة ، وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من إحدى هذه الانطباعات أو من غيرها ، وبالتالي فليس هناك فكرة كهذه .

الرسالة ، نشرة صليبيج ، ص ٢٥١

#### ٢ — في الأفكار المجردة

لقد أثير سؤال\* بالغ الأهمية عن الأفكار « المجردة » أو « العامة » أتكون عامة أم تكون جزئية في تصور العقل لها ؟ ولقد نازع فيلسوف عظيم ( يقصد باركلي ) الرأي التقليدي في هذا الصدد ، وقرر أن الأفكار العامة إن هي إلا أفكار جزئية رُبطت باسم معين تخلع عليها دلالة أوسع مدى ، ويجعلها تستثير — إذا ما لزمت الأمر — أفراداً أخرى شبيهة بها ، ولما كنت أعد هذا كشفاً من أعظم وأنفس الكشوف التي تمت إبان الأعوام الأخيرة في جالم الآداب ، فسأحاول هنا أن أؤيده ببعض الحجج التي أرجو أن تتجاوز بالموضوع كل حدود الشك والجدل .

فواضح أننا في تكويننا لمعظم أفكارنا العامة ، إن لم يكن كلها ، نتجدها من الكم والكيف بجميع درجاتهما الجزئية ، وواضح كذلك أن الشيء ( الذي

هنالك قريب من الفلاسفة يتصور أننا في كل لحظة نكون على وعى وثيق بما نسميه فينا « نفساً » حتى لنحس وجودها واستمرارها في ذلك الوجود ، وأننا على يقين يتجاوز حدود الأدلة البرهانية من أن تلك النفس تتصف ببساطة التكوين وبالذاتية الكاملة في آن معاً ، ويزعم هؤلاء الفلاسفة أن أقوى أحاسيسنا ، وأعنف عواطفنا ، بدل أن يصرف أنظارنا عن هذا الرأي ، يزيده رسوخاً وثباتاً ، ويجعلنا على أن ننظر إلى تأثيرها على « النفس » بما تحدثه فيها من ألم أو لذة ، وكل محاولة لإقامة برهان آخر تعد إخفاقاً له ، ذلك لأنه محال علينا أن نستمد برهاناً من واقعة — كائنة ما كانت — بحيث نكون منها على وعى يوازي وعينا بالنفس قريباً منا ، وكلا ولن نجد شيئاً قط تبلغ في إدراكه مبلغ اليقين إذا نحن شككنا في هذا .

غير أن هذه التوكيدات الإيجابية كلها — لسوء الحظ — مضادة لتلك الخبرة نفسها التي يحتكم إليها ( أنصار الرأي السابق ) برهاناً على صدق ما يقولون ، فليس لدينا أية فكرة من « النفس » على النحو الذي أسلفنا شرحه ، وإلا فن أي انطباع حسي أمكن لهذه الفكرة أن تجيء ؟ إنه محال علينا أن نجيب عن هذا السؤال بغير الوقوع في تناقض ظاهر وإحالة ، ومع ذلك فهو سؤال لا بد من الإجابة عنه ، فلا محيص لنا عن ذلك إذا أردنا أن نجعل فكرة النفس واضحة مفهومة ، إنه لا بد لكل فكرة حقيقية أن تنشأ عن انطباع حسي واحد معين ، لكن النفس أو الذات الشخصية ليست انطباعاً بذاته من الانطباعات الحسية ، بل هي ذلك الشيء الذي يفترض فيه أنه المرجع الذي

ونشير إليه بالفكرة العامة ) لا يَبْطُلُ انتماءه إلى نوع معين ، ما قد يطرأ عليه من اختلافات يسيرة في امتداده المكاني أو الزماني أو غير ذلك من الخصائص ، ولذلك ففسد يقال إن ثمة إشكالا صريحاً فيما يختص بطبيعة تلك الأفكار المجردة التي أثارت كل هذا الذي أثارته بين الفلاسفة من تأملات نظرية ، فالفكرة المجردة عن الإنسان تمثل الناس على اختلاف أحجامهم واختلاف صفاتهم ، وهو تمثيل لا تستطيع القيام به إلا باحدى طريقتين : إما أن تمثل دفعة واحدة كل ما يمكن تصويره من أحجام ومن صفات ، وإما ألا تمثل فرداً جزئياً على الإطلاق ، أما وقد عدّ إحالة أن تنصدي لتأييد الافتراض الأول لكونه يقتضى أن يكون العقل ذا قدرة لانهائية ، فقد كانت النتيجة المستخلصة غالباً في صالح الافتراض الثاني ،

وهذا كان الغرض هو أن أفكارنا المجردة لا تمثل كما ولا كيفاً في أية درجة جزئية محددة ، لكننى سأحاول أن أبين أن هذا الاستدلال خاطئ ، وذلك - أولاً - بالبرهنة على أنه يستحيل استحالة قاطعة على لإنسان أن يتصور كماً أو كيفاً دون أن يكون لنفسه فكرةً دقيقة عن درجة ذلك الكم أو الكيف ، - ثانياً - بأن أبين بأنه وإن تكن قدرة العقل ليست بالانهائية ، إلا أنه في وسعنا أن نكون فكرة عن كل الدرجات الممكنة للكم وللكيف دفعة واحدة ، على نحو - مهما يكن بعيداً عن الكمال - إلا أنه على الأقل قد يحقق كل الأغراض التي نسهدفها بالتفكير والنقاش .

رسالة في الطبيعة البشرية ، نشرة سبلي بيج ،

ص ١٧ ، ١٨



# الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والأحوال المعينة في أرض مصر

لعبد اللطيف البغدادي

بقلم

الدكتور عبد الحليم قنصل

الأستاذ بكلية العلوم جامعة عين شمس  
والمتدرب مدرساً بجامعة الكويت

وبعد وفاة ابن الأنباري لزم ابن عبيدة الكرخي  
قراءة عليه كتباً كثيرة منها : الأصول لابن السراج ،  
والقرائض والعروض للمخطيب التبريزي .

وكذلك قرأ على ابن ناثلي شيناً في الحساب  
والكيمياء ، وفي سنة خمس وثمانين وخمسة تترك  
بغداد إلى الموصل فأفاد من الكمال بن يونس شيئاً في  
الرياضيات والكيمياء .

وبعد سنة أقامها بالموصل رحل إلى دمشق فالتقى  
بكثير من العلماء منهم جمال الدين عبد اللطيف بن  
أبي النجب ، وابن طلحة الكاتب ، واجتمع بالكندي  
وجرت بينه وبينه محادثات .

ثم كانت رحلته إلى مصر فلقى من علمائها حينذاك  
ياسين السيماني وكان مشغولاً بالكيمياء ، والرئيس

موفق الدين أبو محمد عبد اللطيف بن يوسف بن  
محمد بن علي بن أبي سعد . ويعرف بابن اللبان و«بابن»  
نقطة ، ويلقب بالمطجن ، لقصره ودماثة خلقته .

ولد بدار جده بدارب الفالودج ببغداد سنة سبع  
وخسين وخمسة وحين استوى عوده شغله أبوه بسماع  
الحديث ، فسمع من ابن البطي أبي الفتح محمد بن  
عبد الباقي وابن زرعة طاهر بن محمد القوسي وأبي القاسم  
يحيى بن ثابت الوكيل .

كما أخذ عن أبيه علوم القرآن والأصول وعن عمه  
سليمان الفقه .

وحين رحل إلى مصر اتصل بعم ابن أبي أحبيبة  
وأبيه وأخذ عنهما الأدب ودرس كتب أرسطوطاليس  
وحين ترك مصر إلى دمشق شغل بدراسة علم الطب .

وهكذا نشأ موفق الدين حيث ولد في بغداد نشأة  
علمية أفاد من الكثير من شيوخها فتعلم لابن الأنباري  
كمال الدين عبد الرحمن فحفظ عليه اللغة وقرأ معه  
شروحها كما حفظ أدب الكاتب لابن قتيبة كما حفظ  
مشكلة القرآن وغيبه ، كما حفظ الإيضاح لأبي علي  
الفارسي والمقتضب للمبرد والكتاب لابن درستويه .

(٥) فوات الوفيات لابن شاکر ٢ : ٧ - بقية الوعاة للوسطى  
٣١١ - طبقات الشافعية للسيكي ٥ : ١٣٢ - انباء الرواة لقتغلي  
٢ : ١٦٣ - معجم المطبوعات ١٢٩٢ - شذرات الذهب لابن أبي  
أسحبة ٣ : ٣٣٠ - ٣٥٠ - تاريخ الإسلام للذهبي (وفيات ٦٢٩)  
تلخيص ابن أم مكتوم ١١٤ - ١١٧ - حسان الحضارة للوسطى  
١ : ٣٣٣ - ٣٣٤ - طبقات ابن قاضي شعبة ٤ : ٩٨ - ٩٩ -  
مرآة الجنان ليعقبي ٤ : ٩٨ - كشف التون .

موسى بن ميمون اليهودى الطبيب ثم أباه القاسم الشارعى  
وكان مشغلا بالعلوم الحكيمية .

ورجع موفق الدين إلى دمشق ثم ما لبث أن تركها  
إلى مصر يقرئ بالجامع الأزهر وفى سنة أربع وستائة  
عاد إلى دمشق وأخذ فى التدريس بالمدرسة العزبية .

ثم كانت له رحلات أخرى أشهرها رحلته إلى  
حلب . وكان حيث حل يفيد ويستفيد ويؤلف ، إلى  
أن توفى سنة ٦٢٩ هـ .

ولقد ترك مؤلفات كثيرة منها :

١ - قوانين البلاغة .

٢ - الإنصاف بين ابن برى وابن الخشاب .

٣ - الجامع الكبير فى المنطق .

٤ - لغة الحكم .

٥ - الكلمة فى الروبوبة .

٦ - الحكيمية الكلامية .

٧ - تهذيب كلام أفلاطون .

٨ - القياس .

٩ - السماع الطبيعى .

١٠ - المغنى الجلبى ، فى الحساب .

١١ - التجريد ، فى اللغة .

١٢ - ذيل الفصحى للعلب .

١٣ - شرح أحاديث ابن ماجة المتعلقة بالطب .

١٤ - ملخص مقالات التاج ، فى الحلية النبوية .

وقد اختصر كتباً كثيرة منها :

١ - الحيوان للجاحظ .

وبعد هذا فله كتاب :

الإفادة والاعتبار بما فى مصر من الآثار .

## كتاب الإفادة والاعتبار :

كتاب صغير الحجم ، إلا أنه نفيس ، عظيم النفع ،  
ذلك هو كتاب « الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة  
والحوادث المعانية فى أرض مصر » ، الذى وضعه

علنا ، عبد اللطيف البغدادى ، بعد زيارته لمصر ،  
مرة بعد أخرى ، وكان قد نزع إليها فى عهد صلاح الدين  
الأيوبي ، وتقل بين أرجائها ، وجاس خلالها ،  
وعاشر أهلها ، وحافظهم مخالطة الدارس الأديب  
وتعرف على بيئاتها ، تعرف العالم أحنك ، والأديب  
الصافى الذهن ، المتوقد الذكاء .

والبغدادى علم ، إلا أنه أديب ، وأديب إلا أنه  
علم ، وكان إلى جانب ذلك نباتياً وطبيباً ورحالة عظيماً ،  
تلحظ ذلك جميعاً فى أسلوبه وكتابته ، وطريقة العرض ،  
وبراعة الاستقراء ، ولطف المدخل ، وجمال التنسيق .

وقد عنى علنا بوصف مصر ، فى فترة من أزهي  
عصورها ، وحقبة من تاريخها ، من أغنى حقبة  
بالأحداث إذ ليس من شك فى أن عصر صلاح الدين ،  
كان من أزهي عصور مصر الإسلامية .

على أن البغدادى ، بعد أن أمضى بمصر زمناً ،  
سائحاً ، جاكلاً ، دارساً ، مسجلاً ما يرى من مشاهدات ،  
رحل بعد ذلك إلى بيت المقدس ، لمقابلة صلاح الدين  
الأيوبي ، ليهنته بانتصاره على الصليبيين ، وقد وصف  
تلك المقابلة ، فقال إنه بطل يملأ العين روعة ، والقلب  
محبة ، يخف به صبحه ، الذين طبعهم بطابعه ، فى  
العزم والقوة والصلابة والكرم .

وقال إن صلاح الدين ، كان يصطفى العلماء ،  
ويحسن الاستماع إليهم ، ويشاركهم فى البحث والحديث  
ولعل من أسباب نجاح صلاح الدين الأيوبي ، ذلك  
البطل الخالد فى التاريخ ، وانتصاره على الصليبيين ،  
إلى جانب شجاعته واحترامه وحسن تديره ، استشارة  
العلماء ، وكثرة جلوسه معهم والاستماع إليهم ، فلم  
يستبد برأيه ، ولكنه شارك العلماء فى عقولها باستماعه إلى  
مشورتهم وآرائهم . يقول البغدادى ، كان صلاح الدين  
يتقدم جنده ويعمل معهم . ويضيف أن صلاح الدين  
أكرمهم وعظمهم ، وأجرى عليه راتباً ، قدره ثلاثون



ديناراً ، وأمره بالتدريس في جامعة دمشق . وأن أهل دمشق قابلوا صلاح الدين بمقابلة الأبطال المقتدين .

وقد عاد البغدادي إلى مصر مرة أخرى في عهد العزيز بن صلاح الدين ، وعاد إلى التدريس في الجامع الأزهر بالقاهرة . وقد وصف البغدادي الخاجة الفاتلة التي حلت بمصر سنة ١٢٠٠ م بسبب عدم قبضان النيل في تلك السنة ، وكان ذلك في عهد الملك العادل . كما وصف زلزالاً شديداً حل بمصر ، فكان مع الخاجة أقصى بلاء حل بالبلاد ، وقد اضطّر البغدادي إلى أن يعود إلى بيت المقدس ثم إلى دمشق مرة أخرى .

وكذلك حمل عبد اللطيف البغدادي أمانة العلم ، وإنه لأمانة عظيمة ، لم يتوان يوماً واحداً ، عن أن يفيد ويستفيد ، وإنه ليحمد الله أن حمل عنه الأمانة كثيرون من تلاميذه الأذكياء ، وقال إن العلماء لا يموتون أبداً ، لأنهم يخلدون في أعمالهم ومؤلفاتهم وآثارهم الباقية ، وعلمهم النافع ، والعالم الحق من يضع لبنه في بناء العلم العظيم .

يقول البغدادي ، وقد وضعت محمد الله لبنات كثيرة ، لا أطلب من ورائها إلا المغفرة والرضوان وكذلك لا يموت العلماء كما يقول عبد اللطيف ، فيها نحن أولاء بعد مئات السنين من وفاته ، نلقب في تراثه الخالد ، ونعرض كتابه "الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعانية في أرض مصر" ، نعرضه في هذه الصفحات راجين أن نكون قد وقفنا في هذا العرض ، أداء حق هذا العالم الفاضل ، الذي عاش حياته عالماً معلماً رضى الله عنه .

وإنه ليصف في هذا الكتاب مصر ، كما رآها في ذلك العهد ، تحدث عن ازدهار العلوم والمعارف العامة في ذلك العصر ، ولم يكن يعني كثيراً بالكيمياء ، ولا يكتب الشيخ الرئيس ، ولعله كان سعي الرأي فيه ، وكان من الشجاعة أن يثبت رأيه في هذا العملاق الذي يدين كثير من العلماء والفلاسفة لأرائه ونظرياته ،

يقول البغدادي : « إن أكثر الناس إنما هلكوا بكتب ابن سينا وبالكيمياء » .

يقول البغدادي موجهاً الحديث إلى المشتغلين بالعلم « أوصيك ألا تأخذ العلوم من الكتب وإن وثقت بنفسك من قوة الفهم ، وينبغي أن تكثر اهتمامك لنفسك ، ولا تحسن الظن بها ، وتعرض خاطرك على العلماء ، وعلى تصانيفهم ، وتثبت ولا تتعجل ، ولا تعجب ، فغ العجب العثار ، ومع الاستبداد الزلل ، ومن لم يعرق جبينه إلى أبواب العلماء ، لم يعرق في الفضيلة ومن ينجلوه ، لم ييجله الناس ، ومن لم يحتمل ألم التعلم ، لم يذق لذّة العلم » . ثم يضيف « إذا تحمّن الرجل في العلم وشهر به ، خطب من كل جهة ، وعرضت عليه المناصب ، وجاءته الدنيا صاغرة ، وأخذها وماء وجهه موفور ، وعرضه ودينه مصون » .

حرى بنا أن نقف وقفة عند هذه الكلمة الجامعة ، فما أعرف توجيهاً علمياً ، أكثر سداداً وأرشد رشاداً من هذا التوجيه ، انه يقول لطالب العلم ، لا تقصر همك وكذلك على أخذ العلم من الكتب وحدها ، ولعله يوصي بالتجربة والمشاهدة ومناقشة العلماء وأولى الرأي ، حتى يستبين الرأي ، يقول للمتعلم ، مهما وثقت بنفسك من قوة الفهم ، فلا تقنع بما فهمت ، وما وقر في ذهنك مما قرأت ، ولا تحسن الظن بنفسك ، بل أكثر من اهتمامك لها ، واعرض خاطرك على العلماء وناقشهم فيها رأييت ، وما درست ، وقارن بين ما فهمت وبين ما يحمله العلماء في تصانيفهم ومؤلفاتهم . ثم يتابع توجيه الحكيم قائلاً لطالب العلم ، تثبت ولا تتعجل ، ولا تعجب ، فغ العجب العثار ، ولا تستبد برأيك ، فغ الاستبداد الزلل . وإياك أن يثر بك الكلال من طرق أبواب العلماء ، وخضوع مجالسهم والاستماع إليهم . فإن من لا يعرق جبينه إلى أبواب العلماء ، لا يعرق في الفضيلة ولا يذيق في العلم ، وبالتالي لا يكتسب مزيداً من علم العلماء وفضلهم ، فهذا الكسب العلمي ،

المسلمين ، يحجون إليه من كل فج ، ويشرفون بالتدريس فيه . على أن عبد اللطيف بعد أن أقام بمصر زمناً ، عاد إلى دمشق ، وهناك درس علوم الطب ، التي اُفتن بها أما اقتنان ، ثم أياح لنفسه الاشتغال بالطب ، بعد أن تتلمذ على الرازي وابن سينا .

ويظهر أن رحلة عبد اللطيف إلى مصر ، تركت في نفسه أثراً كبيراً حتى ظل يذكرها في كتبه ورسائله وتصانيفه زمناً طويلاً ، ووضع كتابه الذي تعرض في هذا الحديث عن مشاهداته في أرض مصر ، فتحدث عن النيل وعن الأهرام ، وأسماها معجزة الدهر . وذكر محاولة هدمها في زمن عبد العزيز عثمان بن صلاح الدين ، وقال عن قراقوش إنه كان رجلاً عظيماً ، خلد أعمالاً باهرة في مصر ، وإنه كان مصلحاً عظيماً ، قضى على كثير من المظالم ، والمفساد وإنه بنى من حجارة الأهرام نحو أربعين قنطرة كانت من العجائب .

ويتحدث البغدادي عن آثار مصر في إجلال وتقدير لفن المصريين القدماء . قال إنه ذهب إلى صعيد مصر ، حيث رأى ما لا يصدق عقل من رسوم وصور للإنسان والحيوان والطير .

ووصف عمود السوارى في الإسكندرية ، فقال إنه من الصوان الأملس غليظ شاهق الطول ، وخرج من مشاهداته لآثار مصر ، بأن المصريين القدماء كانوا على علم بالهندسة العملية ، وكانوا على خبرة تامة برفع الأتقال وصناعة الرسم والنقش والتحنيط . ويتابع البغدادي حديثه المتعمق ، بأسلوبه السهل الواضح ، عن آثار مصر ومشاهداته فيها ، ويقول إنه زار دار العلم أو جامعة الإسكندرية ، التي بناها الإسكندر ، ولكنها ذهبت ضحية الجهل ، فحين ولى على الإسكندرية في عهد صلاح الدين « قراجا » فكر في الانتفاع بأحجار هذا البناء الضخم ، ذى الأعمدة العظيمة ، وقد استعصى عليه ذلك العمود الكبير ، المسمى عمود السوارى ،

طريقه السعى إلى العلماء ، والاجتماع بهم والإصغاء إلى ما يقولون ، والإنصات إلى توجيهاتهم ونصائحهم ، حتى لو أخذوا ، فإن من لا يبجله العلماء ، لا يبجله الناس ، لأنه لم يزل القسط الكافي من العلم على أيدي العلماء ، ومن أفواههم ومجالسهم ، وإذا لم يحتمل ألم التعلم لا يمكن أن يتنوق لذة العلم ، ثم يبلغ البغدادي الذروة في التوجيه والاستعلاء بالعلم حين يقول : « إذا تمكن الرجل في العلم وشهر به ، خطب من كل جهة ، وعرضت عليه المناصب ، وجاءته الدنيا صاغرة ، وأخذها وماء وجهه موفور ، وعرضه ودينه مصون » . ما أجدر المشتغلين بالعلم أن يعوا هذه الكلمة الجامعة ، التي يوجهها إليهم البغدادي في كتابه الصغير ، منذ مئات السنين . لعل البغدادي ، قد قرأ قول ابن الهيثم « يكتفى قوت يوم » وقرأ قوله المشهورة لأحد الأمراء ، حين رد إليه ما دفعه من مال أجر تعليمه ، وقال « خذ أموالك بأسرها فأنت أخرج إليها منى ، واعلم أنه لا أجر ولا رشوة ، ولا هدية ، في نشر العلم وإقامة الخير » ولعله قرأ كيف رد البيروني للسلطان جماله التي تنوء بأحمالها من التقود ، وكان السلطان قد بعث بها إليه عند ما أهداه البيروني كتابه المسمودى الفلك . هذا الاستعلاء بالعلم هو الذي يستهوى البغدادي ، وهو الذي يدعو إليه ، وبطلب إلى المشتغل بالعلم ، أن يكون بمنأى عما يشين ، وإن العالم الحق ، يسعى إليه ولا يسعى هو إلى جاه ، أو منصب ، وإنما تأتيه المناصب صاغرة ، وتأتيه الدنيا وعرضه ودينه مصون . وهكذا ينبغي أن يكون العلماء حقاً ، كما أراد لهم عبد اللطيف البغدادي ، صوناً لنفوسهم عن التبدل ، واستعلاء بعلمهم عن التلذذ ، وكذا وجد في سبيل طلب العلم .

وقد اشتغل البغدادي بالتدريس في الأزهر حيناً ، وكان التدريس بالجامع الأزهر شرفاً يبتغيه العلماء ، كان الأزهر في ذلك الحين ، كعبة القصاد من علماء

أشبه بالحفرة العميقة ، وقال إنه يعيش في بحر دمياط  
 وهاجم المراكب ، ويفتك بمن يقع بين يديه من  
 ركابها . وقال إن المصريين ضجوا من الشكوى من  
 هذا الحيوان المفترس ، وأنهم طلبوا من أهل السودان  
 أن يبعثوا إليهم بمن يصيد هذا الحيوان الماكر الجار .  
 فجاءت نجدة من السودان ، تحمل المزاريق الحادة :  
 ويضيف البغدادى أنه شاهد ذلك بنفسه ، وأنه عجب  
 له أشد العجب .

على أن أطرف ما تحدث به عبد اللطيف البغدادى ،  
 عن مشاهداته في مصر ، إنما كان وصفه لنباتاتها ،  
 والسبب في ذلك هو أنه كان نباتياً وطبيباً ، وصلة  
 الطبيب بالنباتات في ذلك العصر كانت صلة قوية  
 عظيمة ، فقد كان النباتي هو الطبيب ، والطبيب هو  
 النباتي أو العشاب لأنه يعرف خصائص الأعشاب  
 وصفاتها ، ويستطيع أن يميز بين النافع والضار منها

ويتميز وصف عبد اللطيف لنباتات مصر ،  
 بقدرته الفائقة على ذكر التفاصيل الدقيقة أحياناً ،  
 وبراعته في المقارنة والاستنتاج ، وهو إن جازته التوفيق  
 أحياناً في بعض ما ذهب إليه ، وفق في أغلب  
 الأحيان ، وكانت معلوماته موسوعية عامة في كثير  
 من الأحيان كذلك .

وظاهر من وصفه ، وملاحظاته أنه لم يكن لديه  
 وقت للتجريب ، فاكفى بما استقى من معلومات لم  
 يقيم عليها دليل تجريبي .

قال عن الموز ، زعموا أن شجر الموز في الأصل  
 مركب من قلقاس ونوى النخل ، تجعل النواة في نفس  
 القلقاسة وتفرس ، ثم يلاحظ أن هذا القول ، وإن كان  
 ساذجاً لم يحل من دليل يشهد له ، فالحمس يسوغه ، ذلك  
 أنك تجد لشجرته سعفاً كسعف النخل سواء ، إلا أنك  
 ينبغي أن تتخيل الخوص اتصل بعضها ببعض ، حتى  
 صار كأنه ثوب حرير أخضر ، قد نشرت أوراقه

الذى بقي شاهداً على عظمة هذا البناء العتيد ، الذى  
 شهد عصرًا من أزهى عصور مصر العلمية ، حين  
 انتقل العلم الإغريقى إلى مصر ، وكانت جامعة  
 الإسكندرية منارة للعلم في هذه الفترة السحيقة من  
 التاريخ ، ازدهت فيها ثاغورس وبطليموس وغيرهما من  
 علماء هذه الحقبة المجدية في تاريخ العلم . كذلك ذكر  
 البغدادى أنه زار منارة الإسكندرية . وقال إنها خربت  
 أيام الوليد بن عبد الملك .

وقد امتدح عبد اللطيف فن البناء عند المصريين  
 القدماء ، وقال إنه لم ير مثل مبانيهم في جميع البلاد التى  
 زارها ، وقال إنهم كانوا يعنون بالأساس الذى يقيمون  
 فوقه البناء ، فيحفرّون إلى أن يصلوا إلى الأرض  
 الصلبة ، ثم يرفعون القواعد ويقيمون البناء .

ويسهب البغدادى في وصف حمامات مصر قائلا  
 إنها من أعجب الأعاجيب ، ويتحدث في إفاضة عن  
 مقصوراتها ونقوشها ورخامها ومياهها ، وطريقة  
 تسخين الماء . ووضح طبقة من الملح في الموقد لتحفظ  
 حرارة الماء ردمًا طويلا .

ثم ينتقل البغدادى إلى وصف كثير من الحيوانات  
 التى رآها في مصر ، يقول إنه شاهد أنواعاً مختلفة من  
 السمك ، قال إنه رآها في الإسكندرية ، ذكر السمك  
 الرعاد ، قال إنها تبعث فيمن يمسكها رعدة شديدة ،  
 يعقها تخدير وتثقل في الأعضاء ، وهى قليلة الشوك  
 كثيرة الدسم ووصف السلحفاة البحرية ، وقال إن  
 المفهرين يسمونها الترسه ، وهى كبيرة جداً ، وزن  
 الواحدة بضعة قناطير ، وتأك إن لحمها يقطع ويباع  
 ك لحم البقر ، ثم وصف البغدادى حيواناً آخر ، قال  
 إنه يعيش في النهر ، وإنه أضخم من الترسه ، قوى  
 شديد ، يشبه الفرس ، يسمونه فرس النهر لكنه أشبه  
 بالجاموس ، قوى الأنياب ، متنفخ البطن ، قصير  
 الأرجل ، سبي الخلق ، فم واسع ، إذا فتحه كان

من دليل يشهد له فإن الحسن يسوغه . وما أكثر الاستنتاجات العلمية الخاطئة التي تعتمد على المنطق دون التجربة . إلا أن عبد اللطيف قد أوفى على الغاية في مقارنة الطريقة بين النباتات الثلاثة ، والذين يعلمون مبادئ علم النبات ، يعرفون أنها جميعاً تنتمى إلى فصائل ذوات الفلقة الواحدة ، فالوز من الفصيلة الموزية ، والقلقاس من القلقاسية ، والنخيل من النخيلية وهذه المقارنة الطريفة بين الأوراق ، وهى حقاً متشابهة ، في الشكل العام ، كما أن ورقة الموز وورقة النخل متقاربتا الشبه ، لولا ما لاحظته عبد اللطيف بحق ، من أنه ينبغي أن نخيل الخوص ، متصلاً ببعضه ببعض ، وهذه الملاحظة الطريفة ، عن حلالة الموز من البلح ، وتفاوته من القلقاس ، وعن خلو الموز من النوى أو ما يرى سوى القشر ، وأن الحب الذى به يشبه حب الثين ، إلا أنه غاية في اللين كأنه رسم نوى الرطب ، إلا أنه لان وتفرق وانساع معه في الأكل . إنها ملاحظة جديرة بالتنويه .

وقال عن البلسان ، إنه لا يوجد بمصر ، إلا بعين شمس ، في موضع محاط به ، محتفظ به ، مساحته نحو سبعة أفدنة ، وارتفاع شجرته نحو ذراع ، وعليه قشران ، الأعلى أحمر خفيف والأسفل أخضر مخنن ، ويستخرج منه دهن ، ذو رائحة عطرة ، غالى الثين ، يباع بضعف وزنه فضة ، وقال إن دهن البلسان ، يستخدم في الطب ، ولا يوجد إلا بمصر خاصة . وقال إن الدهن يؤخذ بطريقة تحتاج إلى خبرة ومهارة ، فتقشر الأوراق ويشدخ النسر الأعلى ، ويشق القشر الأسفل شقاً ، لا ينفذ إلى الخشب ، فيسيل منه ما يشبه الماء ، فيجمع ويوضع في زجاجات ، تسد سداً محكماً ، وتدفن في الأرض ، إلى فصل الصيف ، فتعرض للشمس ، فيطفو على سطحها دهن يجمع ، فيستعمل في شفاء بعض الأمراض المستعصية .

خضراء ، ترف ريا وطراعة ، وكأن الرطوبة اكتسبها من القلقاس ، والشكل اكتسبه من النخل ، فعلى ذلك يكون القلقاس له بمنزلة المادة ، والنخل بمنزلة الصورة . وأما الثمر فإنك تراه أعذاقاً كأعذاق النخل ، وقد تحمل شجرته خمسمائة موزة فصاعداً ، ويكون في منتهى العذق موزة تسمى الأم . ليس فيها لحم ولا تؤكل ، وإذا شقت وجدت مؤلفة من قشور كالصل ، كل قشرتين منهما متقابلتان ، وتحت كل قشرة عند القاعدة ، زهر أبيض كزهر النارج ، عدده إحدى عشرة في صفين لا ينقص عن هذا العدد ولا يزيد عن واحد إلا نادراً ، وتتشقق هذه القشور من تلقاء نفسها على التدريج ، ويتساقط الزهر ، وتعد الموزة الصغيرة ، وقشر الموزة قشر رطب إلا أنه غليظ جداً بما اكتسبه من مادة القلقاس ، ولحمه حلو فيه نفاهة ، كأنه رطب مع خبز ، فالحلالة من الرطب ، والنفاهة من القلقاس . وأما شكل الموزة ، ففي شكل الرطبة ، إلا أنها بقدر الخيارة الكبيرة ، تميل إلى الصفرة والبياض ، فالصفرة من الرطب ، والبياض من القلقاس ، ثم إنك تجدها شحمة واحدة ، ليس فيها نوى ، ولا ما يرى سوى القشرة فقط ، يشترط القشر بسهولة ، وإذا تأملته في ضياء ، ألفت في وسطه حباً كثيراً أصغر من الخردل ، يضرب إلى الشقرة ، شبيه بحب الثين ، إلا أنه في غاية اللين ، فهذا كأنه رسم نوى الرطب ، إلا أنه لزيادة رطوبته لان وتفرق واختلط بالحم ، وانساع معه في الأكل .

ما أشد إعجابي بهذا الوصف الجميل ، وبهذه المقارنة البارعة . رغم النتيجة الخاطئة التي وصل إليها ، من أن الموز مركب من قلقاس ونوى نخل ، فجعل النواة في نفس القلقاسية وتغرس ، وطبعي أنه لو انفسح الوقت أمام البغدادي وأجرى هذه التجربة لاقتنع بخطأ الاستنتاج الذي ذكره ، ويظهر أنه أحسن بذلك فقال ، وهذا القول : « وإن كان ساذجاً لا يخلو

وعصارة القرظ ، تتخذ منها الأكافيا التي تستعمل في الطب . قال وما يكثر بمصر « خيار شنبّر » وهو شجر عظيم يشبه شجر الخروب ، له زهر كبير أصفر ، ومنظر حسن ، وإذا عقد تدلى منه ثمر يشبه العصى الغليظة ، وهذه ملاحظة بارعة أخرى ، فخيار شنبّر والخروب نباتان ينتميان إلى نفس الفصيلة وهما يشتركان في صفات كثيرة ، وأوجه الشبه بينهما متعددة .

وكذلك تابع البغدادى ، وصفه لكثير من النباتات التي شاهدها بمصر ، كما وصف كثيراً من حيواناتها . وإنه ليشفع وصفه بملاحظات شخصية دقيقة ، وقد شارك البغدادى غيره من العلماء وهم كثير زاروا مصر ووصفوا حيواناتها ونباتاتها ، شاركهم في الإشارة إلى البلسان وجوده بعين شمس خاصة ، وإلى السنط أو الشوكة المصرية ، وإلى الأفيون الذي يتخذ من الحشخاش في مصر خاصة .

إلا أنى ألاحظ أن عبد اللطيف يصف وصف الرحالة المشاهد بنفسه ، وهذه ميزة تميزه عن كثير غيره ممن يروى عن غيره ، كما تميز بدقة الملاحظة أحياناً ، والثابت في أغلب الأحيان أنها ملاحظات شخصية ، سجلها بنفسه أثناء تجواله ، وليس بالكتاب كثير إشارة إلى غيره من العلماء ، فهو في كتابه هذا وحالة .

وقال عن الجميز تخرج ثمرته من الخشب ، لا تحت الورق ، ويختلف في السنة سبعة بطون ، ويؤكل أربعة أشهر ، وشجرته كبيرة ، كشجرة الجوز العائنة ، ويخرج من ثمرته وغصنه ، إذا فصلت لبن أبيض ، إذا طلى به ثوب أو غيره صبغه أحمر . وينقل عن جالينوس قوله ، إن الجميز بارد وديء للمعدة ، ولبن شجرته يلبصن الجراح ، ويشفى الأورام ويلطخ على لسع الحوام ويتخذ من ثمرته خل حادق وتبيذ حاد .

وكذلك وصف البغدادى الأترج ، والأترج الحلو ، قال ومن العجائب النادرة الليمون المركب ولا يوجد إلا بمصر ، وهو أصناف كثيرة ، ومنه نوع في حجم البطيخة . والليمون المختم ، وهو أحمر شديد الحمرة ، أفنى حمرة من النارنج ، شديد الاستدارة ، مفططح من رأسه ، وأسفله مفتوح فيه بختمين . قال وصنف من التفاح ، يوجد بالإسكندرية ، ورائحته تفوق الوصف ، وهو صغير جداً قافى الحمرة ، قال ومما تختص به مصر الأفيون ، وهو يجنى من الحشخاش الأسود بالصعيد .

وقال عن العبدلى «العبدلاوى» ، إنه نسب إلى عبدالله بن طاهر وإلى مصر في عهد المأمون ، قال ويسميه المزارعون البطيخ الديمرى نسبة إلى ديمرة ، وهي قرية مصرية . وقال عن السنطة وتسمى الشوكة المصرية . ورقها كورق القرظ ، تدبغ به الجلود :



# ضحى الإسلام

للككتور أحمد أمين

بقلم

الدكتور شوقي ضيف

أستاذ الأدب العربى بكلية الآداب جامعة القاهرة

## ١ - سيرته ومؤلفاته

فاقرن الحزن بمولده ورضاعته ، وأخذت الأحداث التى انتابت أسرته تؤكده مع مر الزمن ، حتى أصبح جزءاً لا يتجزأ من نفسه ، وكان مما ثبته فى قلبه صرامة أبيه وتقواه وجاهه ، مما كان له أثره فى غلبة الجدة عليه طوال حياته وتعمق الإيمان فى ذات نفسه مهما قرأ - فيما بعد - فى كتب الفلاسفة والملاحدة .

وأخذ هذا الأب يعنى بابنه ، فأسلمه إلى كتابات مختلفة حفظ فيها القرآن الكريم ، وكان الطفل فى أوقات فراغه يلعب مع أولاد حارته ويختلط بهم ، وكانت كثرتهم من أبناء الموظفين والعمال والصناع والباعة الجوالين ، مما كان له أثره فى تمثله لحياة الطبقتين الوسطى والدنيا ومعرفته الدقيقة للتقاليد والعادات البلدية ، وتردد أبوه بعد حفظه للقرآن الكريم هل يلحقه بالأزهر أو بالتعليم المنفى ، ولم يلبث أن أدخله مدرسة أم عباس الابتدائية ، وكان بها قسم لتحفيظ الذكر الحكيم ، فانتظم فيه ، واختلف إلى ما كان يلقى فى

فى أسرة مصرية متواضعة وفى حارة من حارات  
حي المنشية بالقاهرة ولد أحمد أمين فى أول أكتوبر  
سنة ١٨٨٦ لأب تعلم فى الأزهر ، واشتغل حيناً  
مصححاً فى مطبعة بولاق وحيناً ثانياً مدرساً أو إماماً  
ببعض المساجد . وكان هذا الأب قد فر صغيراً مع أخ  
يكبره سنّاً من «سمخراط» بمحافظة البحيرة إلى  
القاهرة هرباً من ظلم الحكام حينئذ وبطشهم . وفى  
القاهرة أخذ الأخ الكبير يكسب قوته كافلاً أخاه  
الصغير الذى دفعه إلى الأزهر كى يغدو من رجال  
الدين . واقرن هذا الأخ الصغير بفتاة لأسرة مصرية  
هاجرت من «تلا» بالمنوفية إلى القاهرة واحترفت  
العطارة . وأعقب الأبوان أبناء مختلفين كان أحمد أمين  
رابعهم ، وكان بصر أمه كليلاً ، فورث عنها قصر  
نظره ، وكان لذلك أثره فى شدة حياته حتى لا يقع  
منه ما يحجله .

وحدث أن احترقت له أخت ، وأمّه تحمله ،

المدرسة من دروس اللغة الفرنسية والحساب والجغرافية والتاريخ ، وأبوه مع ذلك يلقنه التون الأزرهية وخاصة من الألفية في النحو لابن مالك - حتى إذا بلغ الرابعة عشرة من عمره نقله إلى الأزهر فترك مقاعد المدرسة إلى حصر الأزهر وحلقات شيوخه ، وأحس عتناً شديداً في طريقة الأزهريين التعليمية وكثرة ما يوردون على الناشئة من اعتراضات وتلقيات لفظية يعز فهمها عليهم ، فصمم على مغادرة الأزهر والانظام في سلك المعلمين بمدارس الجامعة الخيرية الإسلامية ، وعين في « منطفا » غير أنه لم يلبث أن عاد إلى الأزهر وإلى أبيه ، وكان قد عرف في ابنه صبغة بطريقة الأزهريين في التعليم ، فأخذ يتعمده ويقراء معه كتبهم فتحاً أمامه مغلقها ، ومفسراً له معانيها ومشاكلها العويصة . وأعلنت وزارة التربية والتعليم عن حاجتها إلى مدرسين لتعليم اللغة العربية ، فتقدم لامتحان الذي عقدته لذلك ، ونجح فيه ، فعين في مدرسة راتب بالإسكندرية وهناك أخذ يقرأ في كتب الغزالي فعمقت الزعة الدينية في نفسه ، كما أخذ يقرأ كتاب « أشهر مشاهير الإسلام » لرفيق العظم ، وتعرف على مدرّس للغة العربية ، كان واسع الفكر ، ففتح عقله على توافد كثيرة من شئون السياسة والمجتمع . وانتقل إلى مدرسة أم عباس بالقاهرة ، وقد أخذت تجربته بالحياة تنسج ، ومما لاشك فيه أن الأزهر أثر في عقله أثراً كبيراً إذ عوده الصبر على الدرس والمثابرة على البحث ، ومن ثم سارع إلى الدخول في مدرسة القضاء الشرعي حين فتحت أبوابها للطلاب في سنة ١٩٠٧ ومضى ينهل مما كان ميثوقاً بها من ينابيع الثقافة القديمة والحديثة آخذاً عن طائفة من خيرة الأساتذة المصريين الأزهريين والمدنيين والمخرجين في دار العلوم أمثال الشيخ محمد الخضري والشيخ المهدي وأحمد فهمي السمروسي وعاطف بركات ناظر المدرسة وقبسا المشتغل الذي جمع بين التعليم العربي والنربي . وفي أثناء ذلك كان

يختلف إلى محاضرات المستشرقين في الجامعة الأهلية وإلى منزل الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، وكان أشبه بندوة فكرية ، إذ كان يجتمع فيه طائفة من شباب الأزهر وأخرى من شباب مدرسة الحقوق ، وكان أفراد الطائفتين يتحاورون في القديم والجديد وشئون الفكر والسياسة والمجتمع . ويموت أخواه الأكبر والأصغر ، ويشيع الحزن في نفسه ونفوس أسرته .

ويتخرج في مدرسة القضاء الشرعي سنة ١٩١١ فيعينه عاطف بركات معيداً له في دروس الأخلاق التي كان يلقها على الطلاب مستمداً فيها من كتابات الغربيين ، وهو يعد آياه الروحي ومعلمه الحقيقي الذي هداه الطريق ، إذ كان من أصحاب العقول النيرة الكبيرة ، فبث فيه تعاليمه وآراءه الإصلاحية في الشئون الدينية والاجتماعية . وفي أثناء ذلك كان يختلف إلى ندوات حزب الأمة وما يلقى فيها لطفى السيد وغيره من محاضرات . وعين قاضياً شرعياً بالواحات ، وسرعان ما عاد بعد ثلاثة أشهر إلى مدرسته وإلى عاطف بركات قرة عينه ، وأخذ يلهمه أستاذه ، كما أخذت تلهمه كتابات محمد عبده وتلاميذه ، أن الدين دستور للدنيا ، فلا بد أن يتطور مع العلم ومع الحضارة حتى لا يتخلف بأهله . وأثارت دروس أستاذه في علم الأخلاق وما كان بالمدرسة من ألوان الثقافة الغربية رغبة قوية في نفسه لتعلم لغة أجنبية كي يستضيء بها في حياته العلمية ، فاختار الإنجليزية ، والتحق بمدرسة « برليتز » ستين وتعمده سيدة عجوز إنجليزية لمدة أربع سنوات ، وتعرف بعدها على سيدة إنجليزية فنية كان يعلمها العربية ، وتعمق معرفته بالإنجليزية . على أنه ظل يحسن قراءتها وفهمها في الكتب أكثر مما يحسن نطقها والحديث بها .

ومهما يكن ، فقد فتحت له الإنجليزية باباً كبيراً كي يعب من الثقافة الغربية وخاصة في الأخلاق والاجتماع والفلسفة ، ونراه يتعرف على طائفة من

فيها بعد بقله ، وكأنه خلق ليكون عالماً لا يكون سياسياً . وأفاد في هذه السنوات الأربع مرارة على الحكم الدقيق على الأشياء لما يستلزمه الحكم في القضايا الشخصية من دراساتها دراسة مستقصية حتى يكون الحكم فيها سليماً .

وشاءت المقادير أن يوضع منذ سنة ١٩٢٦ في المكان العلمي الذي خلق له . فقد عرض عليه أن يكون مدرساً بقسم اللغة العربية في كلية الآداب بجامعة القاهرة ، فقبل راضياً مسروراً ، وكأنما وجد نفسه التي كان يبحث عنها من قديم ، فقد أخذ يفرغ للحياة العلمية الخالصة التي كان يوتثرها ، وأخذ اختلاطه بعناصر هذه البيئة الجديدة من الباحثين المصريين الذين تعلموا في الجامعات الغربية ومن الغربيين أنفسهم الذين كانوا ينهضون بالتدريس بها مستشرقين وغير مستشرقين يثر في عقله شرراً كثيراً أذكى الجنوة الفكرية المستكنة في أعماقه ودفعها إلى التوهج دفعا ، فإذا هو يكب على دراسة الحياة العقلية الإسلامية في القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، ويظل مكباً على هذه الدراسة عاكفاً نحو عشر سنوات يخرج فيها فجر الإسلام ثم « ضحى الإسلام » بأجزائه الثلاثة . وسرعان ما تشغل به المحافل العلمية لا في بيته العربية فحسب ، بل أيضاً في بينات الاستشراق الغربية ، بفضل مزاجته البديعة بين ثقافته القديمة والثقافة العصرية الحديثة . ولا نشك في أن إعجابه بالثقافة الأخيرة هو الذي دفعه إلى تغيير زيه منذ سنة ١٩٢٧ فإذا هو يخلع العمامة والجبّة والتقفطان ويصبح في عداد المطربين . وتزداد ثروته من العلم والمعرفة والتجربة بما يقرأ من أعمال الغربيين وبما قام به من رحلات مختلفة إلى الآستانة والبلاد العربية ورحلات أخرى إلى الغرب ليحضر مؤتمر المستشرقين الذي انعقد في ليدن سنة ١٩٣٢ .

وبرق إلى وظيفة أستاذ مساعد بكليته ، ويعصف

صفوة الخريجين في مدرستي المعلمين العليا والحقوق ويؤلف معهم في سنة ١٩١٤ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ويستندون إليه رياستها ، فيظل رئيساً لها حتى وفاته ، وقد استطاع بفضل دأبه ودأب زملائه الأفاضل أن يجعلوا من هذه اللجنة خلية حية من خلايا نهضتنا الفكرية والعلمية الحديثة . ونراه لا يتحرر في عقله وحده ، بل يتحرر أيضاً في جسده ، فإذا هو رغم تعممه يشترك في أندية الألعاب الرياضية . ويظل يكثر من الاختلاف إلى منزل الشيخ مصطفى عبد الرازق والاختلاط بتلك الجماعة التي كانت تغشاها من الأزهرين والمدنيين المثقفين ثقافة فرنسية . وتخرج هذه الجماعة مجلة « السفور » فيشارك في تحريرها ودعوتها الثائرة على التقاليد الجامدة .

ويتزوج في سنة ١٩١٦ من سيدة حسيمة كفته فيما بعد مثونة الإشراف على تربية أبنائه الثمانية ، ويأخذ عقله في التفتح ، فيترجم في سنة ١٩١٨ كتاب « مبادئ الفلسفة » لرابو بورت في كثير من الدقة والإيقان ، وتتفتح في ثنايا ذلك روح تفكيره القومي ، حتى إذا كانت الحركة الوطنية في سنة ١٩١٩ انغمس فيها واشترك مع مدرسته في المظاهرات ضد المستعمرين الغاشين وفي كتابة بعض المنشورات . وأخذ منذ هذا التاريخ يؤمن بمبادئ الوفد ورئيسه سعد زغلول . وولى رئاسة الوزارة في سنة ١٩٢١ توفيق نسيم فأعلن حرباً عنيفة على الوفديين ، وعزل عاطف بركات ناظر مدرسة القضاء الشرعي عن منصبه ، فثارت المدرسة وثار أحمد أمين ، فأقصى إلى القضاء الشرعي ، وظل به نحو أربع سنوات : سنة في قويسنا وقد ألف فيها كتاباً في الأخلاق ، وتوفي أبوه ، فشاع الأسى في نفسه ، وسنة في طوخ مرت به عادية ، ثم ستين في محكمة الأزبكية توفي في أواخرها عاطف بركات أبوه الروحي ، فحزن حزناً عميقاً ، وكان خروجه إلى القضاء الشرعي إذناً بانفصاله عن السياسة ، فلم يسهم



صدق الطاغية في أثناء توليه لرياسة الوزارة باستقلال الجامعة ، فيعلن غضبه ، ويظل مغاضباً للحكومة لا يتحول ولا يتزعزع . وتكثر ملكاته العقلية الخصبية في نفسه خواطر كثيرة ، وتواتبه الفرصة كي ينشرها مقالات بديعة في مجلة الرسالة التي أخذت تصدر منذ سنة ١٩٣٣ . ويعود للجامعة بعد سقوط وزارة صدقي استقلالها ، ويرقى إلى وظيفة أستاذ للأدب المصري الإسلامي ، ويؤلف بالاشتراك مع الدكتور زكي نجيب محمود قصة الفلسفة اليونانية وقصة الفلسفة الحديثة في جزأين . وتوت أمه في سنة ١٩٣٦ ويؤدى فريضة الحج في سنة ١٩٣٧ وينشر بالإشتراك في نفس السنة ديوان حافظ إبراهيم ، ويصبح عضواً في مجلس جامعة القاهرة وتظل له هذه العضوية عشر سنين . ويحضر مؤتمر المستشرقين الذي انعقد في بروكسل سنة ١٩٣٨ . ويعين في سنة ١٩٣٩ عميداً لكليته ، فيعمل على تنظيم الحياة الاجتماعية بها ودعم الصلة بين الأساتذة والطلبة . ويتدخل وزير التربية والتعليم في شؤون كليته غير مرة ، فيثور لكرامته ويستقيل من منصبه ويفرغ لمعلمه أستاذاً يعنى بالبحث والدرس فيأخذ في تأليف « ظهر الإسلام » بأجزائه الأربعة باحثاً في المذاهب والعقائد من العصر العباسي الثاني إلى العصر الحديث ، ويشترك في نشر كتاب « الإمتاع والمؤانسة » لأبي حيان التوحيدي ، ويعنى مع الدكتور زكي نجيب محمود بوضع قصة الأدب في العالم ، ويتوالى صدورها في أربعة أجزاء كبار .

وفي أثناء عمارته لكلية الآداب يختار عضواً في المجلس الأعلى للدار الكتب ، ويعين عضواً في المجمع اللغوي ، ويسهم في العمل به مساهمة قوية ، وقد دفعته هذه المساهمة إلى الوقوف على كثير من المشاكل اللغوية والأدبية . وإذا كان قد آمن في أوائل حياته بحاجة الدين إلى الاجتهاد والتطور مع العلم والحضارة فإن مساهمته في المجمع ويحموه جعلته يؤمن بحاجة لغتنا هي الأخرى

إلى الاجتهاد والتطور الخصب الحى ، وله في ذلك دراسات ضافية تحفظ بها مجلة المجمع .

وأخذ اتصاله بالصحافة يتسع منذ إصدار لجنة التأليف والترجمة والنشر التي كان يرأسها مجلة الثقافة سنة ١٩٣٩ فقد اختير مديراً لها ، وظل طوال صدورها يكتب فيها الفصول الأدبية والاجتماعية الطويلة . وكان إلى ذلك يكتب في مجلات أخرى مثل المصور والهلل . وأكثر من الأحاديث في الإذاعة . ونشر من هذا السيل العقل الذى ظل يتدفق إلى نهاية حياته « فيض الخاطر » في تسعة أجزاء كبيرة . وهو في هذا القميص يعنى بتجديد المعنى أكثر مما يعنى بتجويد اللفظ ، إذ لم تكن همه الحالية اللفظية إنما كانت همه الحالية المعنوية . وأدته مخاطبته للجمهور إلى أن يدنو من اللغة اليومية وخاصة في أحاديث الإذاعة حتى يتلاءم مع جمهور السامعين ، بل لقد أداه ذلك إلى إثارة اللفظ العالى على اللفظ الفصيح إذا كان أوضح منه في الدلالة وأدق في العبارة .

وفي سنة ١٩٤٥ انتدب ، وهو أستاذ بكلية الآداب ، مديراً للإدارة الثقافية بوزارة التربية والتعليم فنهض بها خير نهوض ، وأنشأ الجامعة الشعبية وأرأسى قواعدها . واختير عضواً بالمجلس الأعلى للمعلمين . وفي صيف سنة ١٩٤٦ رافق ممثلى مصر في مؤتمر فلسطين بلندن ، ورأى في هذا المؤتمر - رأى العين - ألعاب المستعمرين وما يبيتون للعرب من كيد مستطير ، فعاد يدعو العرب دعوة حارة إلى اثنتاهم ، حتى يسحقوا المستعمرين وأذنانهم من أراذل الصهيونيين صفحاً .

وبحال إلى المعاش في أول أكتوبر سنة ١٩٤٦ ويعين في أول يناير من السنة التالية مديراً للإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، ويظل في هذا المنصب إلى أن يختاره الله إلى جواره في ٣ من مايو سنة ١٩٥٤ .

والذى «يضمها تصالحي أبوية للناشئة» ويلبها ، ويكون من ذلك كتاب صغير ينشره في سنة ١٩٥١ . وينشر في نفس السنة بدار الحلال كتاباً عن «هرون الرشيد» كما ينشر بدار المعارف كتاباً عن «المهدي والمهدوية» يتحدث فيه عن تلقبوا بلقب المهدي على مر الزمن . وفي السنة التالية ينشر بنفس الدار كتاباً عن «الصلعكة والفقوة في الإسلام» كما ينشر «قصة حي بن يقظان» لابن سينا وابن طفيل والسهروردى . ويذيع كتاباً في «النقد الأدبي» كان قد أخذ في الإعداد له منذ سنة ١٩٢٦ حين كان يحاضر طلابه في البلاغة العربية ، فقد دفعه ذلك إلى البحث في النقد وأصوله عند الغربيين ، وما زال يبحث ويوازن بين النقادين : العرب والغربي حتى أخرج هذا الكتاب في جزأين ، وفيه نراه يدعو إلى تقديم المعنى على اللفظ وتنقيح ، كما نراه يهاجم مذهب الفن للفن داعياً إلى المثال الأخلاقي ، وهي نزعة تتأصل في نفسه منذ درسه للأخلاق مع أستاذه عاطف بركات .

وفي هذه الدورة الأخيرة من حياته يصاب بتصلب الشرايين ، غير أن ذلك لا يفت في قواه العلمية والعقلية فقد مضى يكتب ويؤلف في غير ضعف ولا فتور ، أو بعبارة أدق مضى يملئ على كاتب اتخذته ، فلم يعد في قدرته أن يكتب بنفسه ، إذ لم يبق من نور عينيه إلا بصيص ضئيل يوشك أن ينطفئ ، وكانت يده ترتعد وترتجس ، فقد أصبحت أناملها واهية عاجزة لا تستطيع أن تمسك بالقلم ولا أن تسده إلى نواحيه . ونراه ينشر في أوائل سنة ١٩٥٢ كتاباً سماه «يوم الإسلام» عرض فيه أصول الإسلام وأحداثه ومعاملته السمحة لأهل الكتاب مقارناً بين هذه المعاملة الكريمة العادلة ومعاملة المستعمرين الجائرة للآثم العربية معاملة يصلحون فيها عن تعصب ديني بغض ورتوه عن أسلافهم الصليبيين ، فإذا هم يخرجون العرب من دارهم

ويضطلع بالعمل في هذه الإدارة خير اضطلاع ، وينشئ بها معهد المخطوطات ويزوده بآلات التصوير ، ويؤسس بثلاث مختلفة إلى الآستانة وبعض البلاد العربية لتصوير كنوز الأسلاف الأدبية والعلمية . ويؤسس بكتاب العقد الفريد لابن عبدبر ، وينشر فصولاً بمجلة الثقافة عن بعض زعماء الإصلاح في العالم الإسلامي ويضم إليها فصولاً أخرى ، يألف منها جميعاً كتابه «زعماء الإصلاح» الذي نشره في سنة ١٩٤٨ مصوراً فيه سيرة عشرة من المصلحين الحديثين في الأقطار الإسلامية المختلفة ، محاولاً أن يبرز فيهم المثل التي ينبغي أن يحتذيها الشباب العربي . وفي نفس السنة تصاب إحدى عينيه بانفصال في الشبكية وعلى رغم نجاح العملية لا يعود بصره إلى حاله الطبيعية . وفي نفس السنة أيضاً تمنحه جامعة القاهرة درجة الدكتوراه الفخرية في الآداب ، كما تمنح جائزة الدولة ، جزاءً وفقاً لما أدى من أعمال علمية وأدبية . ويعين في السنة التالية أستاذاً غير متفرغ بكلية الآداب ، كما يعين عضواً بمجلس كلية دار العلوم .

ولا نصل إلى سنة ١٩٥٠ حتى يطيل التأمل في حياته ومؤثراتها ومنجزاتها وما وصل إليه من تألق بجهده العلمي وكفاحه العقلي ، ويدفعه هذا التأمل إلى كتابة ترجمته الذاتية «حياتي» مصوراً فيها أسرته ونشأته والكتاب الأول الذي تعلم فيه وعرفه و«فلقته» كما يصف أروقة الأزهر وقاعات القضاء الشرعي ، ويقص كثيراً من أحداث حياته وعصره ، وكل ذلك يعرضه في أسلوب بسيط لا تميح فيه ولا تزويق . ويواصل نشاطه العلمي ، فيسهم في نشر طائفة من ذخائر أدبنا القديم ، هي : شرح ديوان الحماسة للمرزوقي والهاوئل والشوالم لأبي حيان التوحيدي ومسكويه والقسم المصري من خريدة القصر وجريدة العصر للحماد الأصمباني . وتطلب إليه مجلة الحلال أن يكتب لها طائفة من المقالات بعنوان «رسالة إلى

الطاهرة فلسطين ، وينزلون بها الصهيوتين الدنسين .  
وقد دعا العرب في غير موضع من الكتاب إلى أن يقفوا  
جبهة واحدة ضد أعدائهم الفاشين ، حتى يردوا كيدهم  
في نخورهم ويذيقوهم وبال عدوانهم ، بل حتى يحقوهم  
حقاً . ومضى يصيح بالمسلمين أن يحطمو أغلال التقليد  
والجمود ويقتحوا أبواب الاجتهاد في الدين .

وفي سنة ١٩٥٣ نشر « قاموس العادات والتقاليد  
والتعابير المصرية » مستغلاً خبر استغلال نشأته القديمة  
في حارة المنشية وما اخترته ذاكرته من التقاليد وصور  
الحياة المحلية . ثم ألف كتاباً صغيراً عن « الشرق  
والغرب » موازنًا بين الطرفين المتقابلين ، مصوراً

## ٢ - ضحى الإسلام

هذا الكتاب بأجزائه الثلاثة حلقة في سلسلة الحياة  
العقلية الإسلامية التي أخذ أحمد أمين نفسه منذ نهوضه  
بالتدريس في جامعة القاهرة باستكشاف حقائقها  
وعناصرها وأصواتها وظلالها . ولم يكن في نفوس  
الناس من هذه الحياة إلا صور غامضة شاحبة ، وما هي  
إلا أن يعكف عليها أحمد أمين ويفرغ لها حتى تنكشف  
من جميع جوانبها ، وكلما أراح سترًا عن جانب منها  
انتقل يزيح سترًا آخر ، وإذا كل الأستار الصفيقة  
التي كانت تحجبها تزاح جميعاً ، وإذا فيها من القوة  
والغنى والثراء ما جعلها تسلط على عقول الباحثين  
من الناشئة والشيوخ ، فإذا هم يشغفون بها شغفاً شديداً ،  
بل ينهبون انهباً بعيداً .

وعلى هذا النحو مهد أحمد أمين للدارسين الطريق  
ليبحث الحياة العقلية الإسلامية وملاؤه لم بالصوى  
والأعلام وألقى عليه نوراً ساطعاً . وقد قسم هذا الطريق  
إلى مراحل ، مرحلة العصر الإسلامي ، ومرحلة العصر

امتياز الشرق بروحانيته وبناء حياته على الدين وامتياز  
الغرب بماديته وبناء حياته على العلم . واسترسل يفصل  
الحديث في محاسن المدينة الغربية ومساوئها وما ينبغي  
للشرق أن يرفضه منها حتى يظل محتفظاً بشخصيته  
الخالدة .

وهذه هي سيرة أحمد أمين ، وهي سيرة تحفل  
بالكتفاح العقلي الحصب المتمر ، إذ كان عقله من هذه  
العقول الكبيرة ذات البصرة النافذة والفكر المتقذ  
والمنطق الحاد التي تلهم كل ما تقرؤه التهاماً ، وما تزال  
تستوعبه وتتمثله حتى تحيله شرايأ عذباً مصفى سائغاً  
للشاربين .

العباسي الأول : ثم مرحلة العصور التالية إلى العصر  
الحديث . اما المرحلة الأولى فخصها بكتابه « فجر  
الإسلام » الذي ذلل فيه كل ما كان يعترض الباحثين  
من صعاب في تصور الشعب المختلفة للحياة العقلية في  
عصر صدر الإسلام والعصر الأموي ، سواء الشعبة  
الدينية الخالصة أو الشعبة الأدبية أو الشعبة الفلسفية ،  
وسواء ما اتصل بهذه الشعب من الثقافة العربية أو  
الثقافات الأجنبية .

وأعانة على ذلك ثقافته القديمة في الأزهر والقضاء  
الشرعي وثقافته الحديثة بالفكر الغربي وبكل ما وصل  
إليه المستشرقون في درسه للفكر العربي ، كما أعانه  
عقل بصير ، ودأب لا يكل في البحث ، فإذا هو  
ينقض على ذخائر الفكر الإسلامي ، فيستوعبها استيعاباً ،  
وإذا هي تستحيل إلى فصول وأبواب يسوى منها  
كتابه ، وكأنه عالم من علماء الطبيعة ، إذ ما يزال يجمع  
الجزئية إلى الجزئية والنص إلى النص مرتباً مصنفًا ،

حتى تستقيم له مشخصات الفصل والباب جميعاً ، كما تستقيم له مشخصات كل فكرة بظواهرها وباطنها العميق ، إذ ما يزال يسلط عليها أشعة عقله المضيء حتى يستبين له جوهرها الدفين .

وكان طبيعياً لذلك كله أن يوفق في « فجر الإسلام » إلى ما يشبه الفتح المبين ، ومضى إلى المرحلة الثانية مرحلة العصر العباسي الأول ، فتوالت فتوحه ، وأخذ يسجلها في كتابه « ضحى الإسلام » تسجيلاً ملأ البينات الأدبية والعلمية إعجاباً به ، وجعل نحمه يتألق في البلاد العربية ، ويتجاوز حدودها إلى كل مكان في الغرب والشرق ، يعني من فيه بدرس العقل العربي والفكر الإسلامي . وينتقل إلى المرحلة الثالثة مرحلة العصر العباسي الثاني وما بعده من عصور ، فيؤلف « ظهير الإسلام » بأجزائه الأربعة كاشفاً منقفاً عتلاً ، غير أن « ضحى الإسلام » يظل واسطة العقد ودرته المألفة الكبيرة .

وقد أنفق في هذا الكتاب نحو ثمانية أعوام أبلى فيها بلاء حميداً ، بلاء تمثل فيه حياة العباسيين العقلية في عصرهم الأول تمثلاً رائعاً ، حتى ليبدو كأنه خاططهم في هذه الحياة مخالطة دقيقة ، بل لكأنه استطاع أن يخاططهم في حياتهم اليومية التي كانوا يحياها ليلاً ونهاراً وصباحاً ومساءً . وقد استطاع أن ييسط صور هذه الحياة في ثلاثة أجزاء كبار تناول في الجزء الأول منها الحياتين الاجتماعية والثقافية . ولم يكذب بترك ظاهرة من ظواهر الحياة الأولى إلا جلالها كأروع ما تكون التجلية ، وقد بدأ يسكان الدولة الإسلامية ، فتحدث عن أجناسهم واختلافهم في الخصال والأهواء ، وانصهارهم بعضهم في بعض ، مما فسح لتوليد عقل واسع . ومن ثم تحدث عن الامتزاج بين العرب والموالي دماً وعقيدة وفكرًا وما نشب بينهما من صراع أدى في بعض الجوانب إلى ظهور نزعة الشعبية ، وما خلقت من آثار مختلفة في الحياتين العقلية والأدبية .

ودعاه ذلك إلى أن يتحدث عن الرقيق وأثره في الثقافة وفي الشعر والغناء وما كان للجوارى في هذه الجوانب من عمل واسع . وأخذ ينظر في حياة الخلفاء العباسيين وحياة الناس وماذا كانوا يلبسون ويضعون ، وما توزع حياتهم من ترف مادي ومن فقر وبؤس ، أو بعبارة أخرى من هو وزهد . حتى إذا فرغ من تصوير الحياة الاجتماعية وظواهرها المختلفة المادية والمعنوية انتقل بصور الحياة الثقافية بكل جدولها الأجنبية والعربية ، كاشفاً عما أخذه العرب من الفرس والهند واليونان وكيف أخذوه ترجمة أو شفاهاً ، وكيف أساغوه وتمثلوه وأذاعوه في حياتهم العلمية والأدبية والفنية ، ومن أهم من نهضوا بهذا الصنيع . وهو في كل ذلك يستنطق الكتب والنصوص ويستقصى استقصاء منقطع النظير لا مواد هذه الثقافات الأجنبية وحدها ، بل أيضاً مواد الثقافة العربية الخالصة . ويقف طويلاً عند الثقافة الدينية وما سقط إلى المسلمين من أهل الكتب السماوية كما يقف عند الإسلام وانتشاره ونشوء فرقة المتكلمين فيه ومدى تأثير الفلسفة في نظرم وجدالهم الديني خاصة وفي تنظيم العالم العربي بعامه ، وكيف يسيطر الإسلام على حياة المسلمين الاجتماعية من جميع أقطارها . حتى إذا عرض هذه الجداول الثقافية جميعها أخذ يصور امتزاجها — بتأثير الإسلام — في نهر العروبة الكبير متخذاً من الجاحظ وابن قتيبة وأبي حنيفة الدينوري أمثلة حية لهذا الامتزاج الرائع .

ويمضي إلى الجزء الثاني ، فيصف الحركة العلمية في العصر العباسي الأول مستهلاً حديثه بقوانين الرقي للعقل البشري نافذاً إلى تطبيقها على العقل العربي ، ويتحول إلى قوانين العلم وتطوره مجتلياً لها في العلم العربي الذي انقسمت شجرته إلى فروع ثقافية وأخرى عقلية ، لكل منهما منهجه الخاص في البحث والتأليف . إذ بينما تعتمد الأولى على الرواية وصحة السند تعتمد الثانية على معقولة الحقائق وامتحانها أو بعبارة أخرى

على قواعد المنطق واختبارها أحياناً عن طريق التجربة العملية . ويقف عند اتساع صناعة الورق وأثرها في تدوين العلم حيثئذ كما يقف عند الخلفاء العباسيين وأثرهم في العلوم المتصلة بالسياسة وشنون الدولة ، وبطيل الحديث في حرية الرأي التي كفلت للعلماء والأدباء في هذا العصر ، ويلاحظ أن الشعراء كثيراً ما كانوا يهجون الخلفاء هجاء مقداً ولا يحسم طائف من سوء، وينتهى إلى أن هذا العصر كان عصراً مجيداً من حيث شيوع حرية الرأي العلمية ، حتى إذا ولى المتوكل في أول العصر العباسي الثاني اكفهر الجو واضطهد المعتزلة اضطهاداً شديداً .

ويتنقل إلى معاهد العلم ومجالسه ودور الكتب ومناهج التعليم ومعيشة العلماء فيصور كل ذلك تصويراً دقيقاً كما يصور مراكز الحياة العقلية في الحجاز والعراق ومصر والشام . ثم يأخذ في تفصيل الحديث عن الحركة العلمية ، فيتحدث في أسباب العلوم الدينية : علوم الحديث والتفسير والتشريع ، ويعتق فيها تعمقاً يرصد فيه مراحل تطورها وأهم أئمتها وما انبثق في التشريع خاصة من منهجي أهل الحديث وأهل الرأي ومن مذاهب حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية وظاهرية، لكل منها مناهج في التشريع وصبغته العقلية والنقلية . ويقض في الحديث عن العلوم اللغوية والأدبية وكيف جمعت اللغة ووضعت المعاجم وكيف جمع الأدب وما دخله من وضع وانتحال وكيف وضع النحو وما نشأ فيه من المذهبيين : البصري والكوفي وأهم الأعلام الذين اضطلعتوا بهذه الدراسات . ويسهب في الكلام عن التاريخ وأهم مناحيه ، سواء تاريخ السيرة أو تاريخ الأحداث الإسلامية أو تاريخ الأمم الأخرى أو الأنساب أو تراجم الرجال أو الأخبار . ويعرض لأهم المؤرخين في كل جانب كما يعرض لمعانيهم ومحاسنهم عرضاً قوامه النقد الثري .

ويتنقل إلى الجزء الثالث الخاص بالفرق الدينية ، وهو يستهل بالحديث عن نشأة علم الكلام وأسبابها ، وقد ردها إلى أسباب داخلية وأخرى خارجية ، أما الداخلية فتعود إلى مجادلة القرآن الكريم لأهل الملل والنحل ، وعلى هدى هذه المجادلة أخذ المسلمون بعد الفتح يتوسعون في الجدل وما يطوى فيه من نظر عقل وحجج قوية كما أخذوا يتوسعون في بحث كثير من المسائل الدينية والسياسية ، وأما الأسباب الخارجية فتعود إلى أن كثيرين ممن دخلوا في الإسلام كانوا من ديانات مختلفة ، وقد مضوا يثرون كثيراً من المسائل التي عرفوها في هذه الديانات ويلبسوها ثياب الإسلام، وأيضاً فإنها تعود إلى أن الفرق الإسلامية - وعلى رأسها المعتزلة - أخذت تلود أمام أصحاب الملل والنحل عن حيض الإسلام مما اضطرها إلى التعرف على المنطق والفلسفة حتى تدعم زيادها وتحكم دفاعها بالحجج العقلية والأدلة المنطقية . ويقف عند منهج القرآن الكريم ومنهج المتكلمين في التدليل وما بين المنهجين من فروق . كما يقف عند منهج المتكلمين ومنهج الفلاسفة في الإلهيات وتقرير الحقائق وما بين المنهجين من خلافات . وعند أطنان الحديث مدأ بعيداً في المعتزلة وتعاليمهم التي أقاموها على خمسة أسس أو أصول هي : القول بالوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووضع الفاسق في منزلة وسطى بين منزلي المؤمن والكافر والقول بالتوحيد وما يتصل بذلك من تنزيه الذات العلية عن التجسم والإيمان بأن القرآن مخلوق ، ثم القول بالعدل وما يتصل بذلك من وجوب العدل على الله ومن أن الإنسان حر الإرادة . وتراه يشيد بمذهب المعتزلة لإعلائهم شأن العقل وتحكيمة في النقل ولأخذهم بقانون حرية الإرادة ، بل حرية الرأي العامة حتى في الدين وفي فهم آيات القرآن الكريم . ومع هذه الإشادة بالمعتزلة وآرائهم يتقدم نقداً منصفاً نزيهاً ، إذ توسعوا في قياس الله على الإنسان وفي تحويل الدين إلى مجموعة

مستشهداً بنصوص من كلام من اعتنقوها وأذاعوها في أشعارهم :

وعلى هذا النحو يكشف أحمد أمين الحياة العتيبة الإسلامية في العصر العباسي الأول من جميع أركانها ويفتح للباحثين أبواباً على مصاريحها كي يغدوا وبروحاً إلى كنوزها التي كانت تتوارى عن أنظارهم ، بل التي كانت تحتج عليهم امتناعاً ، حتى إذا ألم بها كشفت له النقاب عن خيائنها وأكسبته من الحجد والشرة ما لا تتناول إليه الأعناق لا في عالمه العربي وحده ، بل أيضاً في العالم الغربي وبيئاته التي تعنى بدرس الفكر العربي والإسلامي . وكل ذلك بفضل ملكاته العقلية التي اثقلت منها شخصيته العلمية غصاها الفذة . وأولى هذه التحصيل تعمقه للثقافة القديمة والحديثة تعمقاً أتاح له كلما درس فكرة أن يتقنها فهماً وفقهاً ونقداً وتحليلاً وكلما درس موضوعاً استقصى جزئياته استقصاء دقيقاً ، وكأنه لا يريد أن يترك فيه بقية .

وخصلة ثانية هي خصلة التعميم والتنظيم ، فقد كانت لديه قدرة غريبة على استخلاص الأفكار الكلية التي تجمع الجزء إلى الجزء ونضم العنصر إلى العنصر ، فإذا الكل يستوى قائماً ، وإذا الفكرة تمثل واضحة وهو لذلك دائم التحول من الجزئيات إلى الكليات . ولا يزال يلازم بين ما يصل إليه من الكليات في الموضوع الواحد حتى يتكون له فصل ، وما يزال يلازم بين الفصول حتى يتكون له باب ، وما يزال يلازم بين الأبواب حتى يتكون له كتاب ، ومن ثم يبدو التناسق واضحاً فيما يؤلفه ، إذ يحسن تصنيف الأفكار إحساناً بعيداً ، كما يحسن ترتيب الفصول والموضوعات ترتيباً دقيقاً ، بحيث يعمها الاستواء ، والتناسق فلا تشرذم ولا استسراء ولا اضطراب ، ولا طغيان لفصل على فصل أو لفكرة على فكرة ، مع الوضوح التام ومع ضرب من المنطق الحاد الذي يشفع بالقدرة على التعليل ، وهي قدرة

من القضايا العقلية ، غير حاسنين حساب الشعور وحرارة العاطفة . وبذلك أضعفوا الروح وغالوا في تقدير العقل ، وأيضاً قإنهم غالوا في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، حتى لو اقتضى الأمر استخدام السيف ، وهو مبدأ خطره لأنه يجعل في الأمة حكومة داخل حكومة ، ويهدد الحرية العامة في الرأي والعقيدة . وهو ما حدث فعلاً حين دفع المعتزلة المأمون والمعتصم والوائق لحاكمه من خالفوهم في القول بخلق القرآن ، وجعلوا البلاد كلها موضوع هذه الحاكمة الظالمة وعلثوا فيها الناس ، وكان حرياً بهم وهم الداعون إلى حرية الفكر وإلى الخضوع لسلطان العقل أن يتساعخوا مع مخالفهم في العقيدة ما دام رأيهم لا يضر بمصلحة عامة . وقد مضى يتحدث عن تاريخ الاعتزال وأشهر رجاله في البصرة وبغداد كما تحدث بالتفصيل عن محنة خلق القرآن وتاريخها السياسي ونتائجها على المعتزلة ، مما أدى إلى أقول نجمهم وبزوغ نجم الحدين ، ويسهب في الحديث عن الشيعة وفرقهم وأهملهم وأسس عقائدهم في الإمامة والتشريع وأصول الدين ، وهو في كل ذلك يحلل وينقد لا يخشى لومة لائم ، فقد نصب نفسه للحق والدفاع عنه . ويعرض لخصومتهم مع العباسيين ، ويعنف بالطرفين جميعاً ، فقد أقحموا الأمة في صراع حربي ودموي ، لم ينج من سوى الفرقة والفضوى ، ولو أنها انجحت به إلى الغزو لفتحت أكثر العالم ، ولو أن الأمة راجعت نفسها لانصرفت عنهم وازورت مؤمنة بأن أحق المسلمين بالخلافة أصلحهم للحكم . سواء أكان شريف النسب أم كان وضعيه ، وسواء أكان من البيت الهاشمي أم كان من بيت نجار أو حداد . ويخرج من ذلك إلى بيان آراء المرجئة والخوارج وتعاليمها ، وينظر نظرة عامة في الفرق التي انتشرت في هذا العصر ، وفي كل جانب يتحدث عن أثر هذه المذاهب في الأدب شعره ونثره

بدأها في الأزهر والقضاء الشرعى ونماها في الجامعة وعلى ضوء ثقافته الحديثة إلى أبعد غاية .

وخصلة ثالثة هى خصلة الحرية العقلية ، فهو يجهر بالحق في صراحة بدون دوارية وبدون أى تكلف ، يجهر به في كل ما لمس الحياة ديناً وغير دين ، ومن خير ما يصور ذلك عنده موقفه من المعتزلة ، فقد كان ينصرهم دائماً ويشيد بهم دائماً ، ولكن ذلك لم يسر عنه معابهم ، فضى يشرحها شرحاً واسعاً ، شرح العالم المستبصر ، بل شرح العالم الحر الفكر الذى لا يحفل إلا بالحق وحده ، فهو يعيش له ويعيش به ويعلمه إعلاناً صريحاً لا تخوض فيه ولا خفاء . وكذلك كان شأنه بالقياس إلى الشيعة ، فقد أجهد نفسه في تصوير عقيدتهم بكتابته « فجر الإسلام » وراحوا يعلنون عليه حرباً شعواء ، ولكن هذه الحرب لم تصرفه في كتابته الجديد « ضحى الإسلام » عن آرائه القديمة ، بل لقد مضى يشبها ويثبت معها نقداً جريئاً إذ اعتقد أنه إنما يقول الحق ، فلم يعد يخشى فيه لومة لائم .

وأخرى تتصل بهذه الخصلة ، هى عدائته في الحكم على الأشخاص والآراء عدالة ملؤها النزاهة ، وهى عدالة اكتسبها نظرياً في مدرسة القضاء الشرعى وفي أثناء درسه للأخلاق وعلمياً حين اشتغل قاضياً وتولى الحكومة في القضايا الشخصية . ونحن لا نقروه في « ضحى الإسلام » وفي غيره من مصنفاته حتى نحس كأنما نصب بين يديه موازين عادلة ، لا تحيد ميئاً ولا شملاً بتأثير هوى أو عصبية ، وهى موازين شديدة الخصامية ، تزن كل رأى مهما دق وكل فكرة مهما صغرت ، وهى لذلك تتيح له سلامة الحكم وصواب النقد ، فأحكامه ونقده جميعاً لا تشوبهما أى شائبة من ضعف أو عوج أو نقص بل دائماً التحرى والدقة

والاحتياط والإنصاف والاعتدال إلى أقصى حدود الاعتدال .

وخصلة خامسة في أحمد أمين تضم إلى الخصال السابقة ، هى خصلة الطموح إلى تحقيق المثل الأعلى في البحث والدراسة ، وهى خصلة دفعته دفعاً إلى كفاح علمى عنيف ، استلهمه بثثيف نفسه ثقافة عميقة بالمعرفة القديمة والحديثة والفقه بمناهج القدماء والمحدثين جميعاً . ثم مضى ينفق بياض أيامه وسواد ليلاليه في دراسة الحياة العقلية الإسلامية باذلاً كل ما يملك من قوة وجهد متدرعاً بكل ما يستطيع من صبر وجلد محتلاً من ضروب المشقات ما تنوء به العصبية أولو القوة ، إذ كان الطريق العلمى إلى تلك الحياة مليئاً بالعقاب والصعاب ، فما زال يقهر كل عقبة ويذل كل صعوبة ، حتى استقام له الطريق مهجداً واضح الأعلام .

وبهذه الخصال جميعاً استطاع أحمد أمين أن يفرض كتابته « ضحى الإسلام » على كل من يعنون بدراسة الفكر العربى الإسلامى في العصر العباسى الأول سواء في بينات الغرب أو في بينات المستشرقين وأن يملأ قلوبهم إعجاباً به ، إذ جلى ذخائر هذا الفكر وكنوزها تجلية دقيقة ، تجلية تشهد له بالبصيرة النافذة والموهبة النادرة والأداة العلمية الكاملة في جمع المواد واستقصائها واستخلاص معانيها ، مع طول النظر ودوام التقيب ومع الثبوت والتوقف والثبات ، ومع التحليل الدقيق والنقد الزهيه والحكم الثاقب والبرهان الصائب ، ومع الدلالة التيرة المشرقة التى تسكن إليها النفوس وتطمئن القلوب والتي تشبه أدق الشبه نور الضمى في وضوحه وضيائه وبهائه .

### (أ) امتزاج جداول الثقافات

يحظ من الجدول العربى قل أو كثر ، ذلك لأن الدولة العباسية عربية خلفائها ولغتها ودينها ، ودولة الأدب عربية فلا يحيا فيها إلا ما كان عربياً ، فاضطر كل ذى أدب وكل ذى علم وكل ذى لغة أن يتعلم اللغة العربية ، بصوغ فيها أفكاره وأدبه وعلمه . فن تبحر فى العلوم اليونانية وجب أن يخرج ما علم إلى اللغة العربية ، ومن تأدب بالأدب الفارسى فلا قيمة له إلا أن يخرج أدبه باللغة العربية ، وإذا كان رياضياً هندياً أو طبيباً هندياً فليس له حظوة إلا أن يعرب ما علم وهكذا . لذلك كان هذا الجدول مورداً عاماً للأدباء والعلماء ، وكان من ذلك أن قوموا وفروا جهدهم له ، يتبحرون فيه ولا يستقون إلا منه ، وقوماً تبحروا فى غيره ، ولكن اضطروا إلى وروده ، فوردوه ، يستعينون بعائه على إساعة ما عندهم للناس .

### (ب) وضع للعلوم

فى هذا العصر وضعت فى اللغة العربية أسس كل العلوم تقريباً فقل أن نرى علماً إسلامياً نشأ بعد ولم يكن قد وضع فى العصر العباسى ، وضع تفسر القرآن وجمع الحديث ووضعت علومه ، ووضع علم النحو وألف فيه سيبويه كتابه الخالد ، ووضعت كتب اللغة ورسم خطها الخليل بن أحمد كما وضع العروض ، ودونت أشعار العرب فى المعلقات التى دونها حاد الراوية والمفضليات التى دونها المفضل الضبى والأصمعيات التى دونها الأصمعى ، ووضع الجاحظ أساس الكتب الأدبية ، وحذا حذوه ابن قتيبة والمبرد وغيرهما ، ودون الفقه على يد الأئمة وتلاميذهم ، ودون التاريخ الراقدى وابن احنق وأمثالهم . هذا من ناحية ومن الناحية الأخرى ترجمت كتب الفلسفة من

هذه الثقافات التى ذكرنا من فارسية وهندية ويونانية وعربية ومن يهودية ونصرانية وإسلام التفت كلها فى العراق فى شعرنا الذى نؤرخه ، ولكن كل ثقافة فى أول أمرها كانت تشق لنفسها جدولاً خاصاً بها يمتاز بلونه وطعمه ، ثم لم تلبث إلا قليلاً حتى تلاقت وكونت نهراً عظيماً تصب فيه جداول مختلفة الألوان والطعوم مختلفة العناصر . والعلماء على اختلاف أنواعهم لم يكونوا كلهم يستسيغون ماء النهر الأعظم ولا يتذوقون طعمه ، فكان منهم من يخرج إلى بادية العراق يرد الجدول العربى صافياً قبل أن تكدره الحضارة يستقى منه ما شاء أن يستقى ويعود إلى الحضرة ، وقد تزود مما استساغ من ماء يعيش عليه ولا يشرب إلا منه ، وإذا استسقى فلا يستقى إلا منه ، أولئك أمثال الأصمعى . . ومنهم من كان لا يحب إلا الجدول اليونانى يتعلم كتبه ولغته ، ويستلهم مؤلفاته ، ولا يرى العقل إلا فيه ولا الحكمة إلا صادرة عنه ومقتبسة منه كأطباء السريان فى ذلك العصر . ومن الناس من يستقى من جدولين ، يرد هذا مرة وذلك مرة ، حتى إذا حل ونهل ملأ منهما كل آنية ، وعاد فزج العنصرين وكون منهما شرباً جديداً يستسيغه الناس فيعجبون به ويستطعمونه كالذى فعل أبو عبيدة معمر بن المثنى . . وكان واسع الاطلاع فى الأدبين العربى والفارسى . . ومنهم من تتقف بأكثر من ثقافتين وتأدب بأكثر من أدبين كما سأتى بيانه . وفى الحق أن الجدول العربى كاد يكون مستقى الناس جميعاً إذا نحن استثنينا طائفة من السريانيين الذين يتفقهون بالثقافة اليونانية والمجوس الذين يتأدبون بالأدب الفارسية ويدنون بالديانة الزردشتية وأمثالهم ، أما غير هؤلاء فكانوا يأخذون



منطق ورياضة وهيئة وطب وغيرها ، وبدأ العلماء يولفون فيها ، فإذا جد بعد ذلك من علوم لم تكن في هذا العصر ؟ إنما جد بعد ذلك توسيع هذه العلوم وزيادة جزئياتها وإجادة تأليفها أو ضعفه ، ومعالجة مسائلها معالجة أنفع أو أضر :

## (ح) عيوب المؤرخين الإسلاميين ومزاياهم

هجم المؤرخون - وما كان أكثرهم في هذا العصر - على فروع التاريخ المختلفة وأخذوا في تدوينها وترتيبها وترقيتها من كتب في حوادث مختلفة إلى كتب جامعة ، ومن مسائل منشرة إلى كتب منتظمة ومن سرد حوادث إلى ترتيبها حسب السنين : قد يكون في عمل هؤلاء المؤرخين بعض مآخذ كتولين التاريخ ببعض العقائد أحياناً ، وتعصيم لقبائلهم أحياناً ، وللخلفاء الذين يتصلون بهم أحياناً ، وكتبائهم التاريخ حول الخلفاء لا حول الشعوب ، وإهمامهم كثيراً من وصف النواحي الاجتماعية ، وغلبة النزعة الدينية فيما يعرضون له من أحداث ، وضعف النقد وإجازه وسداجته إلى غير ذلك . ولكن كل هذه العيوب تقل حدتها إذا نظرنا ما ذكرنا من مزاياهم خصوصاً أنا عند تقديم يجب أن نقيس محاسنهم ومعاييرهم باعتبار زمانهم وببشائر التي تحيط بهم لا بزماننا وبيئاتنا ، حتى يكون النقد أدق وانكم أصدق . فمن من المؤرخين غيرهم عني في عصرهم بتاريخ الحوادث بالشهر بل باليوم ؟ وبعض المؤرخين الأوروبيين يقول إن هذا النمط من كتابة التاريخ لم يعرف في أوروبا قبل سنة ١٥٩٧ م : ومن من المؤرخين غيرهم عني بالإسناد عنايتهم فيسند الرجل إلى امرأته وإلى أمته ، ويدور على الناس في أخبيتهم ومنازلهم يتلمس الأخبار ، ويطبق ما يسمع على المشاهد ؟ ومن من المؤرخين في مثل عصرهم يتشدّد تشددهم في الرواية والسماع ، ولا يستجيز الأخذ عن الصحيفة إلا أن يكون ضعيفاً مطعوناً فيه ؟ ومن من المؤرخين

في مثل عصرهم صبر على ما صبروا عليه من فاقة وبؤس ، ورحل من خانة إلى فرغانة مع بعد الشقة ووعورة الطريق ثم قيد كل ما سمع مع الإفلاس وغلاء القرباس ؟ الحق أنهم - على عيوبهم - لم يندخروا جهداً ولم يعرفوا دعة .

## (د) من نقد وتحليل لأصول المعتزلة

أطلق المعتزلة للعقل العنان في البحث في جميع المسائل . . وقد كانت نظرتهم في توحيد الله نظرة في غاية لسمو والرفعة ، فطبقوا قوله تعالى : ( ليس كمثل شيء ) أبداع تطبيق ، وفصلوه خير تفصيل ، وحاربوا الأنظار الوضيعة من مثل أنظار المحسنة الذين جعلوا لله تعالى جسماً ، له وجه ويدان وعينان ، ولحم ودم ، وغاية ما قاله أعقلهم أنه جسم لا كالأجسام ، وله وجه لا كالوجوه ، ويد لا كالأيدي ، وقالوا بأن له جهة هي الفوقية ، وأنه يرى بالابصار ، وأن له عرشاً يسوى عليه ، وأنه خلق آدم بيده إلى آخر ما قالوا مما ينطبق على الجسمية . فأتى المعتزلة وسموا على هذه الأنظار ، وفهموا من روح القرآن تجريد الله عن المادية ، فساروا في تفسيرها تفسيراً دقيقاً واسعاً ، وأولوا ما يخالف هذا المبدأ ، وسلسلوا عقائدهم تسلسلاً منطقيّاً ، فإذا كان الله تعالى ليس مادة ولا مركباً من مادة فليس له يدان ولا وجه ولا عينان لأن ذلك يدل على جزء من كل ، والله تعالى ليس كلا مركباً من أجزاء وإلا كان مادة . وإذا كان كذلك فليست تدركه عبودتنا التي خلقت وليس في قدرتها إلا أن ترى ما هو مادة وما هو في جهة ، وليس كلامه تعالى بلسان وأصوات وإلا كان جسماً ، وإنما يخلق الكلام والأصوات كما يخلق سائر الأشياء ، ومن ذلك القرآن . وهكذا كانت كل نقطة تسلم إلى التي تليها فيسيرون فيها من غير خوف من النتائج مهما كانت ، متى اطمأنوا إلى أنهم يسايرون العقل . فهم من الناحية

العقلية جريثون يقررون ما يرشد إليه العقل في شجاعة وإقدام ، وهم أمام النقل يسلمون ما يوافق منه البرهان العقلي ويؤولون ما يخالفه ، فالعقل هو الحكم بين الآيات المتشابهات وهو الحكم على الحديث ليقروا عدم صحته إن لم يوافقه ويحتمل التأويل .

كذلك كان نظرهم إلى عدل الله فقد وقفوا أمام مشكلة المثوبة والعقوبة فأروا أن ذلك لا يكون له معنى إلا بتقرير حرية الإرادة في الإنسان وأنه يخلق أعمال نفسه وأن في إمكانه أن يفعل الشيء وآلا يفعل ، فإذا فعل بإرادته وترك بإرادته كانت مثوبته أو عقوبته معقولة عادلة ، أما إن كان الله يخلق الإنسان ويضطره إلى العمل على نحو خاص فيضطر المطيع إلى الطاعة والعاصي إلى العصيان ثم يعاقب هذا ويثيب ذاك فليس من العدالة في شيء .

ولعل نقطة الضعف فيهم أنهم أفرطوا في قياس الغائب على الشاهد أعني في قياس الله على الإنسان وإخضاع الله تعالى لقوانين هذا العالم ، فقد ألزموا الله — مثلاً — بالعدل كما يتصوره الإنسان وكما هو نظام دينوي ، وفاتهم أن معنى العدل — حتى في الدنيا — معنى نسبي يتغير تصوره بتغير الزمان وأن ما كان عدلاً في القرون الوسطى يعد ظلماً الآن . فاصدار حكمتنا على الله على اعتقاد أن القوانين الإنسانية شاملة للإنسان والله جراً لا يرفضها العقل الذي يعرف قدره ولا يعلو طوره . ولكن على كل حال كان مسلك المعتزلة مسلماً لا بد منه لأنه أشبه برد فعل لحالة بعض العقائد في زمنهم . لقد قرروا سلطان العقل وبالنسبة فيه أمام من لا يقر للعقل بسلطان ، بل يقول

نقف عند النص فما كان محكماً واضحاً علمنا به وما كان متشابهاً غامضاً تركنا علمه إلى الله . وقال المعتزلة بحرية الإرادة وغلوا فيها أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته حتى جعلوه كالريشة في مهب الريح أو كالخشب في اليم . وعندى أن الخطأ في القول بسلطان العقل وحرية الإرادة والغلو فيها خير من الغلو في أضدادهما ، وفي رأي أنه لو سادت تعاليم المعتزلة في هذين الأمرين — أعني سلطان العقل وحرية الإرادة — بين المسلمين من عهد المعتزلة إلى اليوم لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي وقد أعجزهم التسليم وشملهم الجبر وقعد بهم التواكل .

وربما أخذ عليهم أنهم في سيرهم هذا وراء سلطان العقل قد نقلوا الدين إلى مجموعة من القضايا العقلية والبراهين المنطقية . وهذا النهج إذا صح أن يقتصر عليه في الفلسفة لا يصح أن يقتصر عليه في الدين ، لأن الدين يتطلب شعوراً حياً أكثر مما يتطلب قواعد منطقية فالدين ليس كالمسائل الرياضية ولا كالتنظريات الهندسية ، تتطلب من العقل حلها وفي ذلك كل الغناء ، بل الدين أكثر من ذلك يتطلب شعوراً يدعو إلى العمل وحرارة إيمان تبعث على التقوى ، ونظام المعتزلة ، وهو الذي جرى عليه المتكلمون بعدهم ، نظام جيد التفكير ضعيف الروح غالي في تقدير العقل وقصر في قيمة العاطفة ، يتجلى ذلك لك إذا أنت أوزنته — مثلاً — بمنهج الصوفية فهو على العكس من المعتزلة شعور وعاطفة ولا منطق ، والنظام العقلي في الدين يقف الإنسان في العادة موقفاً سلبياً أكثر منه إيجابياً .

# فكرة التاريخ لدوين جوج كولنجود

بقلم

الأستاذ أحمد مصطفى محمود

مأستير في الفلسفة من جامعة الاسكندرية

للمؤرخين . يضاف إلى هذا عدم ترحيب هذه الفلسفة بأى تغيير فلسفى سواء فى موضوعات البحث أو المنهج ، ومن ثم اقتصرت على موضوعات محددة لاتتعدى المعرفة الحسية والمسائل الأخلاقية والسياسية بعكس الفلسفات الأوروبية التى لم تعرف مثل هذه الحدود ، بل خاضت عمار المشكلات كافة ، واستطاعت أن تخلق بعيداً وأن تكتشف آفاقاً فلسفية واسعة . ولعل اختلاف كولنجود عن فلسفة مواطنيه هو السبب فى عدم ترحيب الفلاسفة البريطانيين بفلسفته ونفورهم منها فى بعض الأحيان وتسميته بالمثالى ، والمثالية إهانة ضخمة بريطانيا لأنها تعنى الجصوع لفلسفات أجنبية مستوردة وعدم الولاء للفلسفات القومية .

وصلة كولنجود بالتاريخ قد بدأت منذ حدوثه بل منذ أن كان صبياً ، كما ذكر لنا فى ترجمته الذاتية ، فقد كان لأبيه الذى يعمل بالتققيب عن الآثار بعد أن أدرك أنه لن يبرع فى التصوير فضل تعرفه بدروس التاريخ القديم والحديث ، كما أن كولنجود قد استطاع أن يترأى بمفرده فى مكتبة أبيه التى كانت تحتوى على أكثر المراجع التى تدرس فى جامعة أكسفورد عدة كتب تاريخية . وفى هذه المكتبة صادف وهو فى التاسعة

تدور فلسفة كولنجود حول إحداث تقارب بين الفلسفة والتاريخ . والقصد من ذلك هو أن يدرك الفلاسفة أن الكثير من المشكلات الفلسفية التى تواجه الفيلسوف فى حاجة إلى الفهم التاريخي ، كما أن أكثر هذه المشكلات تاريخية فى صميمها . ولا يحق بأى حال القول أن كولنجود هو أول من نادى بهذا الرأى الذى يرجع إلى القرن الثامن عشر عندما بزغت النزعة التاريخية التى نهت الأذهان إلى قيمة التاريخ والزمن اللذين تجاهلهما الفكر الإنسانى من أيام اليونانيين . وكان لهذه النزعة أثرها الطيب على كل من الدراسات الإنسانية والطبيعية على حد سواء ، كما أنها دفعت الفلاسفة إلى ضرورة العناية بمنهج الأبحاث التاريخية باعتبار التاريخ علماً لا يقل من ناحية الحقيقة عن باقى العلوم والباحث المدقق فى فلسفة ابن خلدون يستطيع أن يصادف عدة فقرات تبين أنه كان على علم بالقيمة الفلسفية للتاريخ وضرورة اعتماد المعرفة بأسرها على الفهم التاريخي . ولكن كولنجود من ناحية يعتبر أول من وضع مذهباً من هذا النوع فى الفلسفة البريطانية فاختلف لذلك عن الفلسفة التقليدية البريطانية التى لا ترى ضرورة لعناية الفلاسفة بالتاريخ لأن التاريخ

شعر عند التحاقه بجامعة أكسفورد كأنه قد أطلق سراحه بعد سجن طويل ، لأنه استطاع في فترة دراسته الجامعية أن يتحرر من القيود الدراسية وأن يقرأ ليلاً ونهاراً ، وأن يتخلص من جميع الفروض الاجتماعية وواجباتها لأن أصدقاءه كانوا قلائل ، ولذا فإنه كان يفضل التزهة في أوقات فراغه في الحقول قرب النهر . والإنصات للموسيقى أو عزفها .

وبعد انتهاء دراسته عُيِّن مشرفاً في كلية « بنبروك » Peanbroke وقسم وقته بين الأبحاث التاريخية والفلسفية ، ولكن كان للفلسفة عنده على الدوام المقام الأول . وفي أثناء الحرب العظمى الأولى عُيِّن بمخبرات البحرية البريطانية ، وأبدى هناك براعة في الاستنتاج ، وكتب بحثاً قانونياً خاصاً بالملاحه في « Scheldt & Antwerp » ، وتزوج بعد الحرب بآنسة تدعى « إيتيل جراهام » وتخلّى عن وظيفته في « بنبروك » وفقاً لتقاليد الكلية التي تُمنح عدم زواج أعضاء هيئة التدريس الذين لم يمضوا سبع سنوات ، ثم عين مرة ثانية باعتباره مَروّجاً قبل مضي سبع السنوات الحرام .. واستأنف نشاطه الجامعي في الفلسفة والآثار ، وأقام بمنزل يبعد ثلاثة عشر ميلاً عن أكسفورد ، واتبع نظاماً معيناً لم يُغيره وهو النوم أربع ليالٍ بالكلية وقضاء باقي أيام الأسبوع بما في ذلك عطلة نهايته في منزله . واقتصر نشاطه على الدراسة والكتابة ، ولم يَقم إلا بالأعمال الإدارية الضرورية ، كالامتحانات وتصحيحها ، وكانت له آراء ذات قيمة في التعليم الجامعي ولكنه لم يشترك في وضع سياسة الجامعة ، ولم يكن طموحاً للوصول إلى أي وظيفة ، كما أنه لم يحرص قط على حضور اجتماعات مجالس الكلية أو لجائها المختلفة .

وعُرف عنه الحرص على زيارة متحف « اشميلين » Ashmolean وكثرة الاهتمام بقراءة المخطوطات

كتاباً عن « ديكارت » يدعى Principia ، وفيه عرف أن للعلوم الطبيعية تاريخاً ، وأن الوعي بهذه العلوم يقتضي معرفتها تاريخياً ، واشترك كولنجوود في التنقيب عن الآثار منذ صباه أثناء عطلاته الدراسية ، وربما كانت صلة كولنجوود بالآثار أقدم صلاته العلمية كلها فهو يروي في ترجمته الذاتية أنه كان يُحْمَل وهو ذُصِّب إلى مواقع التنقيب الأثرى .

ونحن لانصادف في حياة كولنجوود أحداثاً غير مألوفة أو شائقة ، لأن حياته التي أمضاها في البحث والدراسة والتأمل كانت خالية تماماً من المغامرات والمخاطرات التي تُبعث التشويق في كتب السر . والظاهر أن حياة الفلاسفة هذه الأيام لم تعد شائقة كما كانت في الماضي ، فلم يعد لهم دور في توجيه الملوك ، كما كان الحال أيام أرسطو أو فولتير ، كما أنهم لا يشتركون في المؤامرات والدسائس مثل فلاسفة عصر النهضة ، ولكنهم يجاهدون بعيداً عن الناس في مجالات التعليم والدراسة والبحث حيث لا يعرفهم سوى النزر اليسير من زملائهم وقراءهم . فلا عجب لذلك إذا اقتصرَت سيرة كولنجوود على أخبار دراسته في المدرسة الابتدائية والإعدادية وتوقفه أثناء هذه الدراسة على أقرانه حتى قال معلموه إن الفارق عظيم بين قدرته الذهنية والمقررات الدراسية فقد تسنى له أن يقرأ في صباه عدة كتب في العلوم الطبيعية وخاصة الجيولوجيا والفلك والطبيعة وأن يتعلم اللغتين الفرنسية والألمانية ، وأن يقرأ وحده دون توجيه من أساتذته في تاريخ إيطاليا في العصور الوسطى وتاريخ شعراء فرنسا ، وأن يفهم داني وغيره من الشعراء ، وأن يعزف الكمان ويلعب بأهم المؤلفات الموسيقية خاصة ما اتصل منها بالآلة ( البيانو ) التي كانت والدته تتقن العزف عليها ، ولم ينس في هذه الفترة المشاركة في النشاط الرياضي لمدرسته والبراعة فيه .

ومع كل هذا فهو لا يذكر فترة دراسته الأولى بعمارة وادي Rugby بالخير والرضا ، ولذا فإنه

الفلسفية والأثرية والقدرة على قراءتها بسرعة فائقة ، وكان يقرأ اللغات الألمانية والفرنسية والإيطالية والإسبانية كما أنه كان كثير الاطلاع في المواد الغير المرتبطة بمناهج الدراسة فكان يقرأ عن قيادة البخوت والقصص الخرافية . واشتهر بالدقة عند النشر ولم يكن يغير مسودات مؤلفاته ، كما أنه لم يصف أى هوامش لأنه اعتبرها من علامات عدم فهم مادة البحث . أما محاضراته فكانت نماذج طيبة للذين لا يميلون إلى المحاضرات المنهجية أو البلاغية ، فكل محاضرة كاملة بذاتها ، يُكثر من ذكر كلمة « بالتأكيد » ويتظاهر بالتراجع أمام محدثه ثم يبين له مواطن الضعف وشدة تعارض القضايا التي قام بعرضها ، وغالباً كان محدثوه يشعرون بالهزيمة ، ولكنهم كانوا لا يقنعون ، وامتاز بلطف الأسلوب ، والمقدرة على الاستماع المهذب الرقيق كما امتازت أحاديثه بالسهولة والوضوح والأناقة وسلامة المنطق ، وذلك للإلمامه الطيب باللغة الإنجليزية وآدابها وقدرته على التحدث في أكثر من موضوع لاتساع معرفته وعمقها ، وربما اعتبر أفضل من درس في أكسفورد علماً ومعرفة .

ومن صفاته الإصراف في الثقة بنفسه لذلك لم يكن من السهل مفاجأته في أى مناقشة . ولم يكن ميالاً للمعارضة ذاتها كما أنه لا يرفض أبداً أى رأى حتى إذا قدم له بوقاحة ، بل يعالج الموضوعات على الطريقة السقراطية ، بتوجيه أسئلة ترزعج محدثه . وفي سنة ١٩٣٤ خلا كرسى الفلسفة الميتافيزيقية بجامعة أكسفورد . فشغله كولنجوود . وفي نفس السنة أصبح عضواً في الأكاديمية البريطانية . وفي سنة ١٩٣٨ حصل على دكتوراه شريفة في القانون ، ولسوء الحظ ساءت صحته بعد ذلك ، وأصابه أرق مزمن ، وأفادته الرحلات البحرية إلى جزر الهند الشرقية من الناحية الصحية . وفي إحدى المناسبات نجح من الفرق أثناء

قيادته للبحث عابراً القنال الإنجليزي بمفرده ، ولم يعرف الاسترخاء والكسل أبداً ، فقد حرص على الاطلاع والكتابة ولاحظ المقربون إليه أن بيته وعقله قد تأثرا من هذا الإفراط . ومن الغريب أن تكون فترات المرض هي أخصب فترات حياته فقد كتب فيها أفضل كتيبه واستقال من الأستاذية سنة ١٩٤١ ، واعتكف في « كونستون » في منزله الذي ورثه عن أبيه ، ومات ودفن سنة ١٩٤٣ عن أربعة وخمسين عاماً . ويمتاز كولنجوود بالشجاعة الأدبية ووضوح الفكر وبراعة العرض ، والتمكن التام في سائر الموضوعات التي درسها في الفن والأدب والعلم .

هذا موجز لسيرة كولنجوود كما رواها في ترجمته الذاتية ، وكما ذكرت عند تأييده بعد وفاته في مجلة الأكاديمية البريطانية . ولكن لا أظن أن مثل هذه الوقائع ذات قيمة في ذاتها . إن القيمة الحقيقية للفيلسوف هي أفكاره التي ربما لا تؤثر في البيئة الفلسفية التي ظهرت فيها ، ولكنها تترك الطريق أمام الأجيال القادمة ، وتوضح لها مشكلاتها التي تصادفها . ولم يرض كولنجوود بفضل عمق دراساته وتعدداه عليها ، أو على الأجيال الآتية بمعنى أصبح في هذا السبيل . فقد ألف في المنهج الفلسفي ، والميتافيزيقا وفلسفات الدين والتاريخ والطبيعة والفن والسياسة ، بالإضافة إلى مؤلفاته في التاريخ والآثار ومحاضرات ومقالات متعددة ، وهي تدل كلها على الخلق الفلسفي الصحيح الذي لا يتوقف عن البحث والاستقصاء أبداً ولا يرضى أو يقنع بأى أفكار مستخلصة من أفكار الغير ، بل يراجع ويعدل ، ولا يهجم إذا ذكر النقاد أنه قد تناقض مع نفسه لأن الاهتمام إلى الحقيقة أهم بكثير عنده من أقوال النقاد .

ووفقاً لمعيار كولنجوود الفلسفي قد يعد كتاب « مقال في المنهج الفلسفي » Essay on

Philosophical Method الذى كتبه سنة ١٩٣٢ أفضل كتبه ، فهو يمتاز بالدقة وحسن تنظيم المادة الفلسفية وهضمها ، كما يدل على صفاء ذهن الفيلسوف ، وقدرته على ضبط نفسه . لهذا يده بعض المفكرين البريطانيين كتاباً كلاسيكياً لاختلافه عن باقى كتب كولنجوود التى ربما لا تخلو من التأثيرات العاطفية والمقائض . ولكننى فى الحقيقة لا اعتبر هذا الكتاب أفضل مدخل لفلسفة كولنجوود بالرغم من أنه كان المفروض أن يبنى بهذا الغرض كما يفهم من عنوانه . فهو لا يعرفنا محور فلسفة كولنجوود الذى ذكرناه ، أى التوفيق بين الفلسفة والتاريخ ، فلذا قد يكون كتاب « فكرة التاريخ » The Idea of History الذى رأيت عرضه فى هذا المقال أكثر ملاءمة لغايتى . وكتاب فكرة التاريخ قد نشر لأول مرة بعد وفاة المؤلف بثلاث سنوات ، وقام بنشره وترتيبه ومراجعته « نوكس » T. M. Knox . وكان كولنجوود يتولى إصدار كتاب سنة ١٩٣٦ يتضمن اثنتى عشرة محاضرة تحت عنوان فلسفة التاريخ ، ويقع فى جزأين : الجزء الأول فيه عرض يبين كيف تقدمت فكرة التاريخ من أيام « هيرودوت » إلى القرن العشرين . أما الجزء الثانى ففيه تعقيب ميتافيزيقى أو تأملات فلسفية عن طبيعة التاريخ وموضوعه ومنهجه . وانتهز كولنجوود فرصة استشفائه فى جزيرة جاوه ١٩٣٩ ، وأتم الجزء الثانى تحت عنوان « مبادئ التاريخ » The Principles of History وفى هذا الجزء قام كولنجوود بمناقشة الخصائص الرئيسية للتاريخ ، وصلة التاريخ بباقى العلوم وخاصة العلوم الطبيعية والفلسفة ، وقيمه فى الحياة العملية . وفى سنة ١٩٤٠ راجع المسودة التى كتبها ١٩٣٦ ، وبصفة خاصة الجزء المتعلق باليونان والرومان ، وأعاد تسميتها « فكرة التاريخ » The Idea of History أسوة بكتابه الآخر The Idea of Nature ولكن سوء حالته الصحية

وتوقعه الموت قد حالاً دون إتمام ذلك . ولذا أهم بكتابة وصيته الفلسفية التى أسماها An Auto-biography ، « ترجمة ذاتية » ، وضمها ردوداً على ناقديه وتوضيحات هامة لجميع آرائه الفلسفية ، وبصفة خاصة فلسفة التاريخ التى كان نصبها ما يقرب من ثلثى الكتاب . وقد اعتمد « نوكس » على هذه المحاضرات ، وأضاف إليها مقالات سبق نشرها فى مجلات فلسفية ومحاضرات أخرى . وليس من شك فى أنه قد أصاب عندما أكنفى بكتاب واحد عند النشر بدلا من كتابين ، وفقاً لنية كولنجوود الأولى ، فلا يمكن فى الواقع الفصل بين ما كتبه كولنجوود عن تاريخ الكتابة التاريخية ومذهبه فى التاريخ ، فلم يكتب كولنجوود هذا التاريخ إلا ليمهد لنظريته . وفى كل سطر من سطوره نستطيع أن نلمح ملامح هذه النظرية . وبعد هذا العرض وألفاً إلى حد بعيد ، وإن كنا لا نستطيع أن نبرر على الإطلاق إغفال ذكر التاريخ وفلسفته عند العرب ، وبصفة خاصة ابن خلدون الذى هم به عادة جميع المؤلفات الخاصة بفلسفة التاريخ . والكتاب يبدأ بالكلام عن الصور التاريخية التى يسميها كولنجوود بالصور الشبيهة بالتاريخ quasi history ، وهى الصورة الثيوقراطية والأسطورية التى لا تعتمد على بحث المصادر ومناقشتها لأن التاريخ فى هذه الصور قد كتب فى صورة وقائع معروفة غير قابلة للمناقشة ، والقارئ مطالب بقبولها على علاقتها بوصفها آتية من مصدر علوى لا يناقش ، أما التاريخ العلمى فقد بدأه اليونانيون أيام هيردوت ، ولذا فإن تسميته بأبى التاريخ حقيقية تماماً ، فقد كان منهجه التاريخى مماثلاً لمنهج سقراط فى الفلسفة ، أى يعتمد على مناقشة الأدلة التاريخية ، وبدء البحث بتوجيه أسئلة إلى المصادر . والبحث التاريخى عند اليونانيين كان يدور حول الإنسان ، وغايته هى تعريف الإنسان ، ما هو الإنسان ؟ ومن ثم يبدو

أن نقطة التحول الأولى في الكتابة التاريخية قد تمت على أيديهم . وتمتاز كتابهم التاريخية بأبعادها على مدى زمني قصير ، فالمؤرخون لا يذكرون إلا الأحداث المعاصرة لهم ، أو التي تستطيع ذاكرتهم أن تعيها ، ومعنى هذا أن المؤرخ كاتب سيرة عصره . ولم يسمح المنهج اليوناني بتجميع الكتابات التاريخية المنفرقة في تأليف واحد ، وتدور الأحداث التاريخية حول أفعال الإنسان وغايته ونجاحه وإخفاقه ، ولا تظهر الإرادة الإلهية من خلال هذه الأفعال إلا نادراً ، إذ ليس للألفة خطة ، تعرض الأحداث التاريخية والأفعال الإنسانية . وأهم نقص في كتابتهم هو جهل المؤرخين بسيكولوجية الناس وأخلاقهم ، وذلك لأنهم ظنوا الإنسان حيواناً عقلاً قادراً على الفهم والإدراك ، وله دور هام في الحياة السياسية ، ومن ثم فهو قادر على فهم الحياة فهماً حكيماً . ويضاف إلى هذا النقص نقص آخر هو إيمانهم « بالجوهرية » ، أي ظنهم أن الشخصيات التاريخية ذات جوهر أبدي خارج التاريخ ، وأن الأفعال التاريخية عرضية لا تُصنّف أو تُنقص من الشخصية التاريخية . وهذه النظرة معارضة تماماً للنظرة التاريخية .

ثم مرت الكتابة التاريخية في نقطة تحول ثانية عندما تأثرت بالمسيحية التي جعلت التاريخ يعبر عن أهداف الله بدلاً من الإنسان ، وتصورت الشخصيات الإنسانية أدوات تحاول تحقيق أهداف الله ولذا فإن وجودها عابر وليس أبدياً . وللمسيحية فضل توجيه أنظار المؤرخين إلى عالمية التاريخ وقصور التاريخ الجزئي واتباع تقويم واحد لجميع الأحداث وهذا التقويم قد قسم التاريخ إلى قسمين : نور أعقب ظهور المسيح ، وظلام سبق ظهوره .

وتعد نقطة التحول الثالثة رد فعل للزرعة الطبيعية التي ظهرت في آثار عصر النهضة ، والتي يعتبر «ديكارث»

أفضل من عبر عنها عندما كتب منهجه للفلسفة بأقسامها الثلاثة : الرياضة والطبيعة والمتافيزيقا ، ورأى أن التاريخ لا يستطيع ادعاء الحقيقة بالرغم من قيمته التعليمية والترقيسية وفوائده العملية وقد ثار على هذه النظرة «فيكو» في إيطاليا ، الذي هاجم معيار الحقيقة الديكارتي القائم على الفكرة الواضحة المتمايزة ، والذي اهتدى إلى نتائج هامة في البحث التاريخي نتيجة لدراسة القانون واللغة وأثبت «فيكو» أن العلوم الإنسانية توصل إلى معرفة أكيدة كالتي ادعاها «ديكارث» لتنتج الأبحاث الطبيعية والرياضية ، كما بين أن المؤرخ يستطيع إعادة بناء هذه الموضوعات في عقله بالإضافة إلى قدرته على بيان كيف ظهرت إلى الوجود في الماضي . ومن ناحية أخرى عارضت التجربة الإنجليزية الممثلة في «لوك» و«هيوم» هذه النظرة الديكارتية ، ووجهت الفلسفة تجاه التاريخ دون وعي بمشكلات التفكير التاريخي عندما أنكرت الأفكار الفطرية التي نادى بها «ديكارث» . التي تعتبر معارضة لفكرة التاريخ . فلو كانت المعرفة قائمة على المجاهرة بالمبادئ الفطرية المضمرة ، أو كانت هذه الأفكار الفطرية موجودة بوصفها أشياء بالقوة في العقل الإنساني ، لكان من الممكن لكل إنسان أن يحصل على المعرفة وحده ، ولما كان هناك ما يدعوا إلى اشتراك الجميع في صنع المعرفة ، وبناءها كما يحدث في التاريخ . أما القول بأن المعرفة مبنية على التجربة فبغني أنهام إنتاج التاريخ ، لأن الحقيقة كما قال «بيكون» هي بنت الزمن ويعد «هيوم» أكثر هؤلاء الفلاسفة البريطانيين التجريبيين معرفة بالمسائل التاريخية التي مارسها ممارسة فعلية ، واعترف بأن المعرفة التاريخية مشروعة ، وربما كانت أكثر شرعية من باقي العلوم لأنها لاتعد أكثر مما تنتج ، ولأنها لاتعتمد على أي فروض ميتافيزيقية تدعو إلى البحث ، كما أن فلسفته لم تكثف بإنكار الجوهر المادى وحده ، بل

أنكرت كذلك الجوهر الروحي ... وكما رأينا أن هذا الإنكار للجوهرية يتفق تماماً مع التفكير التاريخي.

هذه هي نقط التحول الثلاث التي سبقت المرحلة التي أسماها كولنجود بمرحلة « التاريخ العلمي » ويصادفنا في هذه المرحلة اتجاهان متقابلان، كل منهما يدعى كتابة التاريخ بالطريقة العلمية . أما الاتجاه الأول فهو الاتجاه الوضعي الطبيعي الذي يتنى إلى فلسفة عصر التنوير والذي يعتبر كلمة علم مرادفة لكلمة طبيعة حيث لا اختلاف بين الوقائع التاريخية والطبيعية ، لأن البحث في الاثنين يبدأ باكتشاف الوقائع ، ثم تقرير الصلات بينها ، وبعد البحث التاريخي منها عند الانتهاء إلى قوانين تعيننا على التنبؤ ، وكان التاريخ علم أرصاد إنسانية على حد قول كولنجود . وقد تمحضت الأبحاث التي قام بها هؤلاء الوضعيون عن نتائج بعيدة تماماً عن التاريخ ، وربما اهدى أنصار هذه الطريقة إلى نتائج مفيدة من الناحية العملية يمكن تسميتها علم اجتماع أو اقتصاد أو علم نفس أو انولوجي الخ .. ولكن لا يصبح بأي حال أن تسمى تاريخاً ، وليس من شك أن أنصار الاتجاه الآخر الذين نادوا بأن التاريخ علم قائم بذاته Sui generis مستقل لا يتبع منهج العلوم الطبيعية كانوا محقن في تقديم هذه الزعة الطبيعية ففى رأيهم أنه لا توجد صورة واحدة للمعرفة العلمية ، وأن كلمة علم لا مترادف كلمة طبيعة ، فليس ضرورياً أبداً أن يكون دور العلم هو جمع الأشياء المعروفة في أنماط معينة كما هو الحال في الطبيعة ، بل إن العلم في الواقع يبدأ بعرض مشكلة لا تعرف لإجابتها ، ويعقب ذلك بحث عن الإجابة

هذا الاتجاه العلمي الآخر قد بدأ يظهر الرومانتيكية التي وسعت الأفق التاريخي عندما اهتمت بالبحث في عصور أسماها عصر التنوير بالعصور الممجة وأهلها لهذا السبب . ويضاف إلى هذا مهاجمتها النظرية

القائلة بثبات الطبيعة الإنسانية وعدم تغيرها .. وأهم فكرة أفادت الأبحاث التاريخية في هذا العصر هي التفرقة بين الطبيعة والتاريخ ، التي ترجع إلى تفرقة كانط بين الظاهر والشيء في ذاته . وقد عبر «لوتسى» Latze عن هذه الفكرة بقوله « إن الطبيعة هي عالم الضرورة أما التاريخ فهو عالم الحرية .. وإلى «فيخته» Fichte ، وشلنج Schelling ، وهيجسل Hegel يرجع تأكيد دور الذات والمشخص في المعرفة التاريخية وإن كان لإسرافهم في التفرقة بين العناصر القبلية apriori والمادة التاريخية قد دعا إلى الظن بأنه من المستطاع لإعادة تكوين التاريخ على أسس قبلية دون اعتماد على الدليل التجريبي للوثائق . وبفضل نظرهم المثالية وتفرقهم بين ظاهر الوقائع وباطنها أمكنهم تمثل التاريخ وتصوره شيئاً معقولاً ترتبط فيه الأحداث باطنياً بروابط منطقية ، كما أنهم قد أفادوا البحث التاريخي فائدة طائلة عند ما جعلوا التاريخ ينتهي في الحاضر بدلاً من المستقبل ، لأن المستقبل ليس موضوع معرفة ، بل هو موضوع أمان وخاوف والأمان والخاوف ليست تاريخاً . كل هذه الأفكار الرومانتيكية قد كانت نواة لأبحاث المدرسة الكانطية الجديدة في ألمانيا والمدرسة المثالية في إيطاليا . وقد حاولت هاتان المدرستان تأكيد استقلال التاريخ علماً قائماً بذاته ، وإن كان كولنجود يلاحظ أن التوفيق لم يكن حليف أتباع هذه المدرسة على الدوام ، وأغلب الظن أن السبب هو تأثير الزعة الطبيعية الجارفة ، فلذا أخطأ المفكرون عدة أخطاء نتيجة لتأثرهم بالطبيعيين . فثلاً عند الألمانين أخطأ فندبلند Windelband عند استبدال كلمة علم الحضارة Kulturwissenschaft بكلمة تاريخ ، كما أن «ريكارتر» Rickert قد نظر إلى الوقائع التاريخية على الطريقة الطبيعية أى باعتبارها وقائع منفصلة . أما «سيممك» Simmel فلم يدرك أن الماضي التاريخي يحيا في الحاضر ، بل نظر



إليه نظرة طبيعية فظن أن الماضي يموت عند ما يولد الحاضر . وبالرغم من شعور « دلتاي » Dilthey بالفارق بين العلوم الطبيعية والتاريخية فإنه قد شوه نظريته عند ما ظن أن الحياة التاريخية تجربة مباشرة ، ولم ينظر إليها باعتبارها معرفة وتأملاً ، وفكراً ، كما أنه لجأ إلى علم النفس وهو علم طبيعي لتفسير الوقائع التاريخية ، وهذا يكون قد وقع في قبضة الطبيعيين دون أن يدري . أما « شبنجلر » Spengler فقد ظن أن التاريخ هو تعاقب وحدات ذات وحدة ذاتية تدعى بالحضارات التي تتشابه في دوريات حياتها مع الكائنات العضوية ، أي أن لها طفولة وشباباً وكهولة وشيخوخة واضمحلالاً . وهذه الفكرة طبيعية سافرة لأدشبنجلر قد استعاض عن التاريخ « بمورفولوجية التاريخ » التي تعتمد على التحليل الخارجي ، كما أنه وضع قوانين عامة للحضارات حتى يمكن التنبؤ بالمستقبل وفقاً لمبادئ علمية . وقد سار « توينبي » على منواله ، وارتركب نفس أخطائه .

وفي رأى كولنجود أن الإيطالي « كروتشه » Croce هو أول من استطاع تصحيح موقف الفلسفة النقدية الألمانية وخضوعها للزعة الطبيعية . فبعد عدة محاولات استطاع أن يؤكد استقلال التاريخ علماً قائماً بذاته ، وعبارته الشهيرة « كل التاريخ تاريخ معاصر » لا تعني المعنى المعتاد للكلمة حيث تعني كلمة تاريخ معاصر تاريخ الأحداث المعاصرة ، بل تعني شيئاً آخر وهو أن المعرفة التاريخية هي المعرفة الذاتية للعقل الذي يحبس ، فحتى إذا قام المؤرخ بدراسة أحداث تمت في الماضي البعيد فإن معرفته هذه الأحداث تاريخياً يعني تلذذها في عقله . وهذا يعني أن أدلة هذه الأحداث ينبغي أن تكون موجودة هنا والآن أمام المؤرخ ، وأن يستطيع تعقلها . فالتاريخ لا يحيا في الكتب والوثائق ، بل هو يحيا في حالة الاهتمام به في الحاضر في عقل المؤرخ عند ما يحاول

أن ينفذ الوثائق ويفسرهما . وهذه الوسيلة يستطيع أن يحيا مرة ثانية في الأفكار التي يبحها لنفسه ويتبع ذلك أن موضوع التاريخ ليس الماضي الصرف ، بل هو الماضي الذي لدينا دليل تاريخي عنه .

لم يعد خافياً بعد هذا الهجوم على الوضعيين والطبيين والنقد الذي وجه إلى المدرسة النقدية المتألمة ، لأنها لم تتمكن في بعض الأحيان من تأكيد استقلال التاريخ بالرغم من شعورها بالمشكلة ، وبالفارق بين التاريخ والطبيعة ، إن كولنجود سوف يقتدى بكروتشه ، وإنه سوف يحاول تجنب الأخطاء التي تعرضت لها المدرسة النقدية الألمانية : ولن نعجب لاختياره عبارة « كل التاريخ تاريخ فكر » شعاراً لمذهبه لكي يتجنب الوقوع في فخ الطبيعيين . وقد اهتدى كولنجود إلى هذه الفكرة بعد أن ناقش التاريخ علماً أو بعد أن بين اختلافه عن باقي العلوم . فهناك تنظيمات مختلفة للمعرفة ، فمثلاً تنظيم علم الأرصاد الجوية يعتمد على جمع الملاحظات التي يستطيع العالم مشاهدتها كما حدثت ، وإن كان عالم الأرصاد لا يستطيع إنتاجها إذا أراد . وتنظيم الكيمياء لا يعتمد على ملاحظة الوقائع كما حدثت ، بل يساعد هذا التنظيم على إحداث هذه الوقائع في ظروف معينة . وهناك تنظيمات أخرى مثل التنظيمات الرياضية التي لا تعتمد على وقائع مشاهدة بل تعتمد فقط على فروض . أما التاريخ فلا يتبع أي تنظيم من هذه التنظيمات ، فالخروب والثورات لا يمكن إنتاجها بالمعامل لكي تدرس دراسة علمية دقيقة . والمؤرخ لا يشاهد الوقائع التاريخية ، كما أنه لا يعتمد على أي فروض ، بل يعتمد فقط على وقائع معطاة ، وهذه الوقائع خاضعة لمشاهدته مثل الوثائق والآثار . وليس من حق المؤرخ أن يخترع بل يقوم بالاكشاف فقط . والمؤرخ مطالب بتبرير ادعاءاته اعتماداً على الأدلة ، كما أن من حقه أن يستدل ، ولكنه ليس مرغماً على

الاستدلال بطريقة الاستنباط أو التحليل كما هو الحال في العلوم الطبيعية ، لأن المؤرخ حر ، ومن حقه أن يتبع الطريق الملائم لعلمه . وفي الطبيعة نحن نتعامل مع ظواهر مشاهدة ، أما في التاريخ فالإدراك الحسي لا يبقى بالفرض ، لأننا ندرك فقط الآثار والأدلة التي تركتها الأحداث التاريخية في الحاضر . ولذا فإن فهم هذه الأحداث يتطلب شيئاً آخر وهو ضرورة النفاذ في أعماق هذه الأحداث لأن لها باطناً . فالمؤرخ عندما يسأل لماذا طعن بروتس قيصر ؟ فإنه يعني ما الذي فكر فيه بروتس ودعاه إلى طعن قيصر ؟ فالأحداث التي يدرسها التاريخ هي أفعال ، ولا تاريخ حيث لا توجد أفعال ، كما أن الفعل يعتمد على شخصية تاريخية حرة عاقلة . والفعل هو وحده ظاهر الحوادث وباطنها . وفي العلوم الطبيعية البحث يقودنا من حادثة إلى أخرى ، والذي يهمنا فقط هو تعاقب الأحداث وتتابعها ، أما في التاريخ فيهمنا فقط أن نكتشف الفكر المتضمن في الفعل التاريخي . هذا الفكر هو الذي يوضح لنا غاية الشخصية التاريخية ومبتغاها . ولذا فإن « كل التاريخ تاريخ فكر » . ولكن كيف نستطيع أن نكتشف فكر أي شخصية تاريخية عاشت في الماضي ؟ . - أولاً - يجب أن تتوفر لدينا أدلة تبين أن هذه الشخصية قد فكرت في شيء ما . - ثانياً - إذا توفر الدليل فلنأخذ نفكر في الفكر الذي يتضمنه لأنفسنا ، ففهم كلمات « أفلاطون » مثلاً يعني التفكير في أفكاره وما تعنيه ، ومن ثم فإن التاريخ هو إعادة تمثيل reenactment<sup>(١)</sup> فكر الماضي في عقل المؤرخ ،

ولكن هل تستطيع تمثل فكر شخص آخر عاش في الماضي ؟ ويرد كولنجود على هذه المسألة بأن القائلين بتعدد ذلك لا يفرقون بين الفكر تياراً للشعور المباشر ، دائم التقطع ، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يعرف أبداً ، لأنه يصبح معها بلا شيء ، وبين الفكر شيئاً ليس متضمناً في التيار الشعوري المباشر بمعنى ما ، ويمكن وصفه من أجل هذا بأنه خارج هذا التيار ، وأفعال الفكر ليست متصلة من ناحية الزمن بنفس الطريقة التي تتصل بها المشاهير والأحاسيس ، فلذا فإن أي فعل فكري قد يبقى خلال فترة من الزمن ، ولن يعود مرة أخرى بعد أن يكون معلقاً ، وهذا يرجع إلى أن الفكر بالرغم من تضمينه في تيار الوعي هو شيء قادر على إدراك وفهم تكوين هذا التيار والصور المتعقبة التي تعرض فيها ، وهذا يعني أن الفكر قادر على التفكير في أفكار الماضي مثل الحاضر .

هذا بيان موجز للنظرية التي جعل كولنجود شعارها « كل التاريخ تاريخ فكر » فاختلف بذلك عن الرأي الذي أجمع الفلاسفة على قبوله وهو اعتبار موضوع التاريخ الأحداث الإنسانية بأسرها . ولكن كولنجود قد تعتمد ألا يتبع هذا التعريف لأنه رأى استبعاد العناصر التي لا يصح أن تسمى فكراً من الأحداث الإنسانية أي ما بدا بمعنى الشعور أو التجربة المباشرة ، وهي الأشياء الممايزة عن التأمل . هذه الأحداث قد رآها كولنجود أموراً شخصية لا يصح اعتبارها مسائل موضوعية ، ففي ظنه أن هذه التجارب المباشرة ليس لها بناء فكري يمكن أن يعرف ، ولا يمكن أن نقل فيما يقال عن المعرفة عن طريق إعادة الشعور التي لا توصل إلى معرفة . والمعرفة التاريخية وثيقة الاتصال

= le mouvement فإن كل هذه التصورات ترى أن الفهم يعتمد على المشاركة الوجدانية . أما كولنجود فيرى إعادة الماضي في صورة مشكلة فنية أمام عقل المؤرخ .. فلذا أفضل استخدام كلمة إعادة « تمثل » وإن انحلت تماماً عن الكلمة الإنجليزية الأصلية .

(١) يلاحظ صعوبة ترجمة الاصطلاح الذي استخدمه كولنجود . فينبغي الإشارة إلى اختلاف المعنى الذي يقصده كولنجود عن بعض المصطلحات الأخرى التي يستخدمها الفلاسفة والمؤرخون في نفس هذا المعنى . مثل « إعادة الحياة » Relieve وإعادة التجربة Re-experience وإعادة الشعور re-feel وأشهر التعاقب Sympathetic understanding . نبحث Résurrection والاصطلاح الذي استخدمه المدرسة الوجودية « s'installer dans »

يعقل المؤرخ نفسه ، فلذا يجب أن يكون موضوعها من نوع يستطيع أن يعود للحياة في عقل المؤرخ ، أى يكون عقل المؤرخ ماوى ملائماً له . فالدراسة التاريخية تعتمد على التمثل فلذلك يجب أن تتمكن هذه الدراسات من الاتصال بفكر المؤرخ المباشر . ولذا فمن الضروري أن يكون فكر المؤرخ مهياً لهذا الاستقبال .

والفكر ليس وعياً فحسب ، بل وعياً بالذات ، ولكن لهذا الوعى صوراً مختلفة ، أولها خاص بالوعى بطبيعة الاستمرار الفكرى ، وذلك بتذكر ما سبق من تجارب مع منارثها بالحاضر المباشر ، وثانيها خاص بتحليل التجربة الحاضرة ، وتميز فعل الشعور بما تشعر به ، وثالثها تميز النفس كائناً مفكراً بالإضافة إلى الإحساس والشعور . والتفكير لا يعنى التفكير والتذكر ، فهذه الصور تعد لا شعورية ، بل هو يعنى الفكر الشعورى ، أى عندما يعنى الفكر أنه يفكر ، ويسمى كولنجوود هذا النوع بالتفكير التأملى ، والتفكير التاريخى دائماً تأمل ، لذلك لا ينحصر بغير المسائل التأملية الخادفة . فهو يعنى لذلك بالسياسة والحروب والاقتصاد والأفعال الأخلاقية . ومعرفة هذه المسائل يودى في النهاية إلى معرفة الطبيعة الإنسانية . وبذا تكون كل معرفة بالعقل تاريخية ، فلكى أعرف عقل ، فإننى أدرس أى فعل عقلى قمت به . من هذا يتضح أن معرفة الذات لا يمكن أن تتحقق إذا اعتبر العقل مكوناً من مشاعر وإحساسات وعواطف كما ظن الطبيعيون ، بل إن هذه المعرفة متيسرة فقط ، إذا نظرنا لها معرفة بالملكات العارفة الخاصة بالفكر أو الفهم أو التعقل فحسب .

والواقع أنه لا يصح بأى حال من الأحوال أن يقتصر التاريخ الإنسانى بأسره على الأفكار . وقد تصلح هذه الطريقة عند كتابة الفلاسفة تاريخ حياتهم

كما فعل كولنجوود في ترجمة الذاتية ، لأن حياتهم هى الفكر ولكن التجربة الإنسانية الشاملة أكثر خصوصية من الفكر وحده . وقد نتساءل كذلك كيف اهتدى كولنجوود إلى رأيه الخاص بوجود ذاتية بين الفكر الذى تم في الماضى والفكر الذى نتمثله الآن؟ إن كولنجوود لم يوضح لنا هذه المسألة ، ولا يكفى ما قاله خاصة بأن الماضى التاريخى كامن في أفكارنا ، أو مكبسل encapsulated على حد قوله ، ولهذا نستطيع أن نتمثله . إن الماضى التاريخى حقاً يعيش في أعماقنا ، ولكن من المؤكد أن صورته قد تغيرت بعد تفاعله مع حاضرننا ، كما أنه ليس لدينا دليل واحد على ذاتية الفكر ، أو أن الفكر الذى نستخدمه في المعرفة هو نفس الفكر الذى خلق الوقائع التاريخية التى نحاول معرفتها . وليس من شك في أن ما ذكره كولنجوود عن بقاء الفكرة كما هى بالرغم من اختلاف الأنسجة التاريخية التى تحمل بها ، وأنها لا تتكيف إلا تكيفاً طفيفاً لكى تتلام مع النسيج التاريخى الجديد وتحيا فيه يعتبر معارضاً للتاريخ . ولم تبين لنا النظرية كذلك كيف تتحقق الصلة بين الدليل والفكر ، كما أنها ظهرت في صورة دجائيقية ، لأنها افترضت أن التفسيرات الحقيقية للتاريخ يجب أن تكون واحدة ، هذا يعنى استبعاد الخطأ في التفسير واختلاف وجهات النظر المختلفة . ونحن في الحقيقة لا نأمل أن نعرف التاريخ ذاته أبداً ، وكل ما نستطيع أن نحققه هو تفسير يوضح لنا الأدلة التى تركها الماضى رموزاً دالة عليه .

بأى بعد هذا الكلام عن منهج البحث التاريخى والتاريخ عند كولنجوود علم مستقل بذاته ، فهو يعتمد على قدرة المؤرخ الانتقائية ، ومناقشة المصادر فكما استطاعت العلوم الطبيعية أن تُدعم مكانتها على أساس راسخ وطيد بفضل اتباعها منهج « سيكون » القاضى بضرورة توجيه السؤال إلى الطبيعة ، وتعديلها بالتجربة حتى تستطيع أن تفك عقدة لسانها وتطق

الحقيقة ، كما يحدث في كتابة القصص ، بل هو يشبه أحيال الإدراكي الذي يطلنا على الإدراكات الممكنة التي لم ينس لنا إدراكها ، تماماً كالأمنلة التي ذكرها كانط في تحليله عند ما تكلم عن أسفل المائدة أو باطن بيضة أو ظهر القمر . هنا هو نفس الخيال الذي يلعب دوراً هاماً في الكتابة التاريخية بتخيله الماضي وأحداثه . وبفضل هذا التخيل نستطيع أن نراجع المصادر على ضوءها . فالخيال القليل إذن هو أساس التفكير التاريخي الذي يقوم بترديد هذا الخيال بمادة تفصيلية تساعد على بناء الماضي . ونحن نقوم بذلك باستخدام الحاضر يومئذ دليلاً للماضي . فلكل حاضر ماض ، وكل خيال بنائي للماضي يرمي إلى إعادة بناء ماضى هذا الحاضر ، وذلك باستخدام جميع الأدلة لتحقيق هذه الغاية . فالدليل يلعب دوراً هاماً في المعرفة التاريخية عند كولنجوود . فلا ننسى أن التاريخ مثل باقي العلوم . والمؤرخ لا يستطيع ادعاء أى معرفة إلا إذا استطاع أن يبرر ادعائه بأن يثبت لنفسه هذه الادعاءات أولاً ثم يثبت للآخرين الراغبين في المعرفة ذلك . وإن يتحقق هذا إلا إذا توفر الدليل . .

ليس من شك في أن ما ذكره كولنجوود عن المنهج لا يحتمل خلافاً في رأى قاتباع النفاة لا يؤدى إلى معرفة علمية بالتاريخ ، ولكن قد يكون من الإسراف في التفاؤل القول بأن المؤرخ قادر على الاستغناء عن تجربته الحاضرة في الحكم على أحداث التاريخ . وليس من شك في أن كتابة كولنجوود للتاريخ تبين أنه لم يستطع الاعتراف فقط على الخيال القليل ، بل إنه اعتمد اعتماداً كبيراً على تجربته الشخصية ، وعلى الحقائق العامة في فهم التاريخ . لا أظن أننا قد استطعنا في هذه الصفحات القليلة أن أقدم خلاصة وافية لجميع الأفكار التي قدمها كولنجوود للفكر العالمى فلا مراء أن تلخيص الفلسفة قد يعد من

بالإجابة على سؤال العالم الطبيعي . كذلك التاريخ ، يعتمد منهجه الصحيح على وضع المصادر في قصص الاهتمام واستجوابها وعدم قبول أى رواية على علاقتها ومن ثم فإن محل اليقين في المعرفة التاريخية لا يعتمد على إرجاع أى رواية إلى مصدر موثوق به أو إلى كتب التاريخ ، التي قام بكتابتها القدامى ، كما يفعل المؤرخون من أنصار « القصص واللصق » Scissor and paste كذلك فإنه لا يعتمد على الذاكرة اعتماداً مطلقاً ، فالمؤرخ يستطيع أن يكشف ما أصبح منسياً تماماً إذا اعتمد على نقد روايات المصادر التي بين يديه . وبنقاش كولنجوود بعد ذلك فكرة محل اليقين في المعرفة التاريخية ، ويرفض أن يكون هذا المحك هو ما حدث أو ما يمكن أن يحدث ، كما أنه لا يقر اعتماد هذا المحك على تجربة المؤرخ للعالم الذي يحيا فيه . فمن المعقول أن يكون المحك في العلوم الطبيعية هو التجربة اعتماداً على عدم تغير قوانين الطبيعة ، وأن ما يبدو مغالطاً للطبيعة الآن قد كان بالمثل مختلفاً لها فيما مضى . ولكن الحال يختلف في التاريخ الذي لا تصادف فيه موقفاً واحداً لم يتغير ، ولا يقتصر عدم خضوع المؤرخ للمصادر فقط على نقدها ، بل هو يبدو واضحاً جلياً كذلك في كتابته التاريخية عندما ينشئ روايته التاريخية ، فهو يستطيع ترتيب الأحداث كما يحلو له ، مع الحشو والاستكمال واستخلاص تفاصيل أخرى على شريطة ألا تكون هذه الأحداث خرافية بل تعتمد على دليل .

من هذا يتضح أن مهمة المؤرخ لا تعتمد على مجرد النقل ، بل إن الخيال يلعب دوراً هاماً حاسماً في الكتابة التاريخية . وهذا الخيال في رأى كولنجوود قليل وضروري لأنه مملأ ثغرات الكتابة التاريخية ويخلق الحبكة بين أجزائها ، ولا يمكن الاستغناء عنه ، فبدونه كما قال « كانط » لا يستطيع أن نترك العالم المحيط بنا . ويؤكد كولنجوود تأكيداً قاطعاً أن الخيال عنده لا يعنى إضافة أشياء غير حقيقية أو خرافية إلى

الأمر المتعلد الذي قد يترتب عليها إساءة فهم تسي إلى الفكر وإلى الفلسفة معاً وأنني قد أعتقد أنني سأكون قد أسأت إلى الفلسفة وإلى الفيلسوف إساءة بالغة إذا رأى القارئ الاكتفاء بقراءة مقالتي ، ولم يحاول الرجوع إلى كتاب كولنجوود « فكرة التاريخ » فهو خلاصة أفكار عميقة وتجارب متوالة استمرت زهاء عشرين سنة في الفلسفة والتاريخ والتنقيب عن

الآثار . وربما لا تكون أكثر النتائج التي اهتمت إليها كولنجوود في المعرفة التاريخية غير مقنعة ، ولكن لا جدال أن اهتمام الرجل بالتاريخ وثورته على النزعة الطبيعية يدلي دلالة قاطعة على عمق إحساسه بالحنة التي يتعرض لها العصر الحالي من جراء اهتمامه بالأبحاث الطبيعية ، ومحاولة النضحية بالإنسان وحرية والقضاء عليه في سبيل تدعيم المذهب العلمي والتقدم المزعوم .

حطاطة

## مذكرات رحلة حول العالم لشارلس داروين

بقلم

المكتور محمد يوسف حسن

أستاذ الجبروجيا للمساعد بكلية العلوم جامعة عين شمس

### سيرة تحليلية لمؤلف الكتاب

هوايته المتأصلة في نفسه للتاريخ الطبيعي اعترضت سبيل هذا التوجه ، فقد كان تشارلس داروين شغوقا بالتاريخ الطبيعي إلى حد يفوق الوصف ، وكان منذ نعومة أظفاره منصرفاً إلى هواية جمع الأشياء من حيوان أو نبات أو جراد ، وكان يحفظ مجموعات ويصنفها تصنيفاً دقيقاً ويعزّز بها كثيراً ويتفانى في الحصول على العينات النادرة الوجود ، حتى إنه روى عن نفسه أنه كان مرة ينزع لحاء شجرة قديمة فلمح تحته اثنين من الخنافس النادرة فأمسك بكل منهما في إحدى يديه ، ثم لمح الثالثة وكانت من نوع جديد فعز عليه أن يفقدها ، وما كان منه إلا أن دس إحدى الخنفساوين الأولى في فمه ليملك الثالثة ، ولكن تلك التي دسها في فمه نفثت فيمسانلا كريبها شديد المرارة ألعب لسانه مما اضطره إلى أن يلفظها فضاغت كما ضاغت الثالثة هي الأخرى .

وكان طبيعياً أنه عندما أرسل داروين إلى جامعة أدنبرة لم يتنظم في دراسة الطب بل كان كرهه له شديداً جداً وصار يحضر أية محاضرات تصادف هوى في نفسه وعلى الأخص ما يتصل بعلوم التاريخ الطبيعي والجبروجيا فقد كانت هذه هي التي تتصل بما جملت عليه نفسه

تشارلس داروين نبى التطور ، وأشهر من يذكر اسمه عند ذكر اسم هذا الباب من العلوم ، وأحد كبار أئمة التاريخ الطبيعي في القرن التاسع عشر ، ولد في بلدة « شروزبرى » بمقاطعة ويلز في بريطانيا يوم ١٢ فبراير سنة ١٨٠٩ ، وتلقى تعليمه الأول في إحدى المدارس العتيقة بالبلدة والتي قال عنها إنه لم يجن من التعليم فيها فائدة تذكر ، وإن كل ماحصله من العلم المفيد قبل ذهابه إلى الجامعة جاء عن طريق القراءة الخاصة والقيام بالتجارب العلمية في معمل أقامه هو وأخوه في ركن من أركان دار الأسرة .

نشأ تشارلس داروين في أسرة عريقة في الطب والعلم ، فكان جده « أرازموس داروين » من أشهر الأطباء في القرن الثامن عشر وكان في نفس الوقت عالماً في التاريخ الطبيعي وفيلسوفاً وشاعراً عظيماً وكان أبوه « روبرت داروين » هو الآخر طبيباً ناجحاً ذائع الصيت ، لذلك لما شب « تشارلس » وأكمل دراسته الأولى في مدرسة البلدة أرسله أبوه إلى جامعة أدنبرة سنة ١٨٣٥ ليدرس الطب ، ولكن

منذ الصغر من كلف شديد بجمع الأشياء والتعرف على أسمائها وتفهم كل شيء عن تاريخها . وما أثره في بعض كتبه عن تاريخ حياته في وصف تأصل هذا الجبل في نفسه قوله : « إن مبنى نحو التاريخ الطبيعي وهواية جمع العينات كان واضحاً جداً منذ الوقت الذي أرسلت فيه إلى المدرسة لأول مرة (سنة ١٨١٧) لقد كنت أحاول التعرف على أسماء النباتات وأكلف بجمع كل ضروب الأشياء من أصداف وديدان وبراغات وعملة ومعادن وغيرها . إن الشغف بجمع الأشياء — وهي هواية تقضى بالمرء إلى أن يكون عالماً في التاريخ الطبيعي أو فناناً أو مخيلاً — كان متمكناً ومتصلاً في نفسى وكان من الواضح أنها غريزة جبلت عليها فهى لم تكن متوفرة لدى أى من إخوانى .

أمضى داروين سنتين في جامعة أدنبرة يتردد على قاعات المحاضرات المختلفة بدون نظام أو هدف محاولاً إشباع هوايته في دراسة التاريخ الطبيعي بدلاً من الطب . ولكن شاء الحظ أن يترك داروين جامعة أدنبرة بعد سنتين وكرهه لعلوم التاريخ الطبيعي — التي صار فيما بعد أشهر أعلامها في القرن التاسع عشر — لا يقل عن كرهه لدراسة الطب وهو يعزو ذلك في مذكراته إلى خيبة أمله في شخصيات من كانوا يقومون بإلقاء تلك المحاضرات في جامعة أدنبرة . لذلك فقد قرر داروين أن يترك الجامعة ، وقفل راجعاً إلى شروزبرى وهناك عند ما علم أبوه بهذه النتيجة وعلم بأنه يود أن يصبح قسيساً أشار عليه بأن يذهب إلى جامعة كمبردج ليدرس اللاهوت .

ذهب داروين إلى جامعة كمبردج سنة ١٨٢٨ ليدرس اللاهوت ، ولكن القدر الذي أراد ألا يحرم العلم من المواهب الممتازة الكامنة في نفسه كعلم في التاريخ الطبيعي وكنى للتطور ساقه إلى التعرف على أحد أصدقاء أخيه الأكبر وكان أستاذاً للنبات في الجامعة . كان هذا الصديق هو البروفسور « هنسلو »

وقد تعرف عليه داروين بالصدفة بفضل عاداته من حضور أى نوع من المحاضرات يسبويه دون التقيد بالنظام الرسمي للجامعة . وحمد داروين هذه الصدفة لأنه كان يتوق إلى هذه المعرفة بسبب ما كان يقصه عليه أخوه الأكبر من طول باعه ومكانته العلمية في كل فرع من فروع العلوم ، وأعجب إماماً إعجاب بالأستاذ الذي زين له دراسة التاريخ الطبيعي والجيولوجيا مقنعاً إياه بأنه إنما خلق ليبحث ويتفوق في هذا المجال .

### رحلته حول العالم (١٨٣٢ - ١٨٣٦)

نال داروين إجازة جامعة كمبردج بعد أن درس كلا من اللاهوت والتاريخ الطبيعي . ولما عاد إلى « شروزبرى » كان في انتظاره خطاب من صديقه القديم هنسلو يعرض عليه أن يقبل منصب إخصائى في التاريخ الطبيعي يقيم على ظهر السفينة الاستكشافية « بيجل » تحت إمرة الكابتن « فزروى » في رحلته حول العالم لمدة خمس سنوات بدون مرتب . وهناك قصة طريفة لرفض أبيه هذا الاقتراح ثم موافقته عليه بعد ذلك دون سبب مقنع قوى ، يصف فيها داروين كيف يتدخل القدر وتلعب الصدفة المحضة دوراً هاماً في تحويل ذلك الخطاب العادى ومواقفة أبيه السريعة بعد رفضه الحازم إلى أكبر حادث قرر مجرى حياته ورسم مستقبله كله .

وكانت تلك السنوات الخمس التي قضاه داروين على ظهر الباخرة بيجل أكثر فترات حياة الرجل نشاطاً وجساماً في المشاهدة وجمع الحقائق واكتساب الخبرة والتفكير في علاقة الأحياء بعضها ببعض وبالظواهر والشواهد الجيولوجية ولم يكل داروين طيلة الخمس السنوات عن تدوين مذكرات يومية يسجل فيها مشاهداته وأفكاره في رحلته العلمية . وفي أثناء هذه الرحلة ومن خلال مشاهداته ومذكراته سطعت على ذهنه أصول نظريته في التطور وتملكت

نفسه حتى إنه بعد عودته إلى وطنه لم يكف عن التفكير في أهم شيء شغله في حياته وهو الانتخاب الطبيعي سبباً رئيسياً لعملية التطور وأصل الأنواع . ومنذ عودته جعل يرتب مذكراته وينشر ما يستخلصه من نتائجها تبعاً في المحلات العلمية وكانت منها بحوث جيولوجية هامة كان نشرها سبباً في تعيينه في سنة ١٨٣٨ - سكرتيراً للجمعية الجيولوجية البريطانية وظل داروين في هذا المنصب حتى سنة ١٨٤١ . ثم اضطره اعتلال صحته وخاصة من سوء الحضم الذي لازمه طول حياته أن يعتزل العمل في الجمعية الجيولوجية ويترك لندن إلى بلدة « داون » حيث استقر بقية عمره بواصل بحوثه وكتابهاته في التطور وغيره من المشاهدات والموضوعات العلمية في التاريخ الطبيعي وكان أهم إنتاجه في تلك الفترة : « مذكرات رحلة حول العالم » ، « أصل الأنواع » ، « أصل الإنسان » .

لم يكن داروين يقوم بأي عمل رسمي يتقاضى عليه أجراً طيلة حياته بل كان يعيش على إيراد محترم تركه له أبوه ، وبذلك تفرغ تفرغاً تاماً لعلمه وبحوثه التي كانت في نفس الوقت هوايته الأولى وقوام نظام حياته اليومي . ولقد قال عن ذلك في أحد كتبه عن تاريخ حياته .

« لقد كان البحث العلمي متعياً الرئيسية وعملتي الأساسية طيلة حياتي وكان مايسببه لي من نشوة ينسني أو يبعد عني بعض الوقت شعوري بما كان يسببه لي اعتلال صحي من ألم يومي . ولذلك فلم يكن لدى شيء أسجله خلال البقية من حياتي غير نشر مكتبي وبحوثي العديدة » .

وهذا عرض موجز لأهم الآثار العلمية الخالدة لذلك العالم الخالد :

سنة ١٨٤٢ « مذكرات رحلة حول العالم » الطبعة الأولى نفذت في نفس السنة . والطبعة الثانية بيع منها في

إنجلترا فقط عشرة آلاف نسخة . طبع بعد ذلك عدة طبعات ترجم الكتاب إلى الألمانية والفرنسية ولغات أخرى .

سنة ١٨٤٦ « مشاهدات جيولوجية في أمريكا الجنوبية » .

سنة ١٨٥١ « موسوعة هدايات الأقدام » أخذ في إعدادها وكتابتها خمس سنوات كاملة وتعتبر أكبر وأدق وأوفى مرجع لهذه الفصيلة من العالم الحيواني .

سنة ١٨٥٩ « أصل الأنواع بطريق الانتخاب الطبيعي » كتابه المشهور به عن نظرية التطور . نفذت الطبعة الأولى (١٢٥٠ نسخة) في يوم واحد . طبع ست طبعات متتالية بعد ذلك حتى سنة ١٨٧٢ بلغ عدد نسخها ٢٤٠٠٠ نسخة عدا طبعات عديدة شعبية بعد ذلك ترجم إلى كل اللغات الأوروبية وكثير من اللغات الأخرى كالعربية والعبرية واليابانية ... الخ .

سنة ١٨٦٢ « الوسائل المختلفة لتلقيح زهر الأوركيد بوساطة الحشرات » وهو كتاب من أروع وأطرف ما كتب في التاريخ الطبيعي »

سنة ١٨٦٥ « حركات النباتات المستلقة وعاداتها »

سنة ١٨٦٨ « تغير الحيوانات والنباتات بالتدجين »

سنة ١٨٧١ « أصل الإنسان » ويشرح داروين في كتاب تاريخ حياته بأن الطبعة الأولى من هذا الكتاب بيع منها عدة عشرات من آلاف النسخ في وقت قصير جداً ،

سنة ١٨٧٢ « التعبير عن العواطف في الإنسان والحيوان » وهو كتاب جامع في هذا الباب كتب بدقة علمية وجال في الأسلوب قبل أن يعرف الكثير عن خفايا الغدد الصماء ودورها في هذا الموضوع .

سنة ١٨٧٥ « النباتات الآكلة للحشرات »

سنة ١٨٨٠ « تكون السباد الطبيعي من أثر نشاط الديناصورات » وكان هذا آخر أعماله العلمية ونشر في السنة السابقة لوفاته .



هذا عدا الكثير من البحوث العلمية في موضوعات هامة نشرها في كبريات المجلات العلمية .  
تعتبر كتب داروين وبحوثه من أنفس ما تضمنه التراث الفكري الإنساني في القرن التاسع عشر بل ربما في التاريخ كله . وفيما يلي ملخص موجز لأول ما نشر من كتبه وهو :

### مذكرات رحلة حول العالم سنة ١٨٤٢

تظهر أهمية هذا السفر القيم من بين ما خلفه داروين في تراث الإنسانية مما قاله فيه دوق أرجيل وصدر به إحدى الطبقات المتأخرة من الكتاب :  
« إن أمتع ما كتب داروين على الإطلاق هو ما أنتجه عقله ودبجه يراعه لأول مرة في حياته ، ذلك هو ما ضمنه مذكراته كعالم في التاريخ الطبيعي على ظهر السفينة ببجل في رحلتها . الاستكشافية حول العالم ... » ، وقال عنه كذلك في نفس التصدير :  
« إنه كتاب يقدم داروين في أبهى وأكمل صورة له . وهذا يبدو واضحاً لمن يدرس طريقته وأسلوبه في هذا الكتاب ، فهو يمتاز بالطبيعة الأدبية السلسة ويتدفق الحقائق والمشاهدات وتفسيرها في دقة علمية ولكن في هيئة مذكرات أو يوميات ، فبذلك كان الكتاب متعة أدبية وعلمياً خالصاً في نفس الوقت .

كان هذا الكتاب أول عمل افتتح به داروين نشاطه التأليفي بعد تخرجه في الجامعة . وقد دون فيه كل مشاهداته وآرائه عن الأماكن التي زارها في رحلته المشهورة وخاصة من وجهة التاريخ الطبيعي والجيولوجيا ، إلا أن الكتاب يشتهر أولاً بأنه المصدر الوحيد الذي سجلت فيه أبحاث داروين الجيولوجية ، ونظرياته . فمن المعروف أن داروين لم يكن جيولوجياً بالمعنى التخصصي المفهوم ، لكن شغفه بعلم الجيولوجيا لم يكن له حدود في مستقبل حياته العلمية ، وقد قام بمعظم أعماله الجيولوجية في ذلك الوقت خلال رحلته حول

العالم ، ثم كاد يقتصر نشاطه العلمي بعد نشر كتابه عن تلك الرحلة على البحث في التاريخ الطبيعي والتطور .

حقيقة أن أعمال داروين الجيولوجية كانت نادرة ولكن هذا النادر الذي سجله في كتاب « رحلته حول العالم » كان فريداً وعظيماً . ولا يمكن أن نستدل على مدى شغف داروين بالبحوث الجيولوجية ومدى الدقة والتمعن اللذين لم يكن يرضن بهما على بحوثه الجيولوجية خلال رحلته حول العالم بأكثر مما كتبه يصف أسلوبه في حل المشاكل الجيولوجية « إلى لمدن لرحلتى حول العالم » بأول مرانة أو تدريب علمي لذهي ، ولقد كان للتحريات الجيولوجية في كل الأماكن التي زرتها أكبر الفضل في ذلك المجال أن أى شيء لا يمكن أن يبدو أكثر مدعاة للأس من الفوضى التي تبدو عليها الصخور التي تتكون منها منطقة ما عندما يزورها المرء لأول مرة . ولكن بالتسجيل الدقيق للطبقات ولطبيعة الصخور وما بها من حفريات في أماكن متعددة من المنطقة مع استمرار التعليل والتنبؤ في كل حالة مما يحتمل مصادفته منها في أماكن أخرى ، سرعان ما يبدأ الضوء في الإشراق على المنطقة وتصبح الفوضى أبدع نظام وأجمل تركيب .

وتنحصر أهم الموضوعات الجيولوجية التي عالجها داروين في كتابه عن رحلته حول العالم فيما يأتي : أصل الشعاب المرجانية - الجلايد الضالة - الزلازل - الحركات الأرضية الرمال المنصعقة .

وهذه شواهد من كتابه تكشف عن أسلوبه العلمي الاستنتاجي الدقيق وطريقة تفكيره وعرضه الجميل للموضوع :

كتب في مذكراته بتاريخ ٢٦ يوليو سنة ١٨٣٢ ص ٨٠ ، عن موضوع الرمال المنصعقة يقول ، « في شريط عريض من التلال الرملية الصغيرة التي تفصل « لاجونا دل بوتريرو عن شواطئ اللابلانا »

الكهربائية الطبيعية التي يجب تصورهما لإحداث أنابيب بالحجوم الضخمة التي توجد في الطبيعة فبعضها يصل طوله إلى ٣٠ قدماً وعرضه إلى بوصة ونصف ! ثم يذكر داروين كيف أنه لاحظ من قراءاته أن مثل تلك الرمال المنصعفة تكثر حول الأنهار الكبرى ، ثم هو يريد أن يقدم نظرية في هذا الموضوع فيتساءل بتواضع العالم الأصيل : « ليس من الممكن أن يسبب اختلاط الكيماويات المائلة من الماء المالح والماء العذب ( التي تتخلل الصخور في تلك الأماكن ) انقلاب التوازن الكهربائي ؟ » ومن الفصول الأخرى التي تتجلى فيها براعة داروين وأسلوبه الفريد الذي يجمع بين جمال الأدب الجذاب ودقة العمل الخالص ذلك الفصل الذي كتبه عن أصل « الجلاميد الضالة » بتاريخ ٢٩ أبريل ، ٩ يونيو سنة ١٨٣٤ . افتتح اليومية الأولى ( ص ٢٢٨ ) بقوله :

« من فوق بعض الربوات « أشرفنا ونفوسنا ملوؤها القرح ، نلقى التحية على قمم الكورديليانا البيضاء وهي تبدو أحياناً من خلال غلاتها من السحب ... » ثم استلبد في وصف الظاهرة الجيولوجية نفسها بكل ما يمكن أن يكون للوصف العلمي من دقة وتفصيل . هذه الظاهرة هي وجود جلاميد ضخمة يبلغ حجم الواحد منها أحياناً عدة عشرات من الأمتار المكعبة - وهي من صخور غريبة مبعثرة بالقرب من بعض الشواطئ ولا تمت للطبيعة الصخرية للمنطقة بأية صلة كما أنها توجد بوضعها هذا الغريب قشبية مسنة لم تزل منها عوامل التعرية بأدنى قدر من الحث والبالى . وبعد أن سجل داروين أن أقرب منطقة جبلية يمكن أن تكون مصدراً أصلياً لتلك الجلاميد الضالة تبعد نيفاً ومائة كيلو متر عن الشاطئ ، استبعد أن تنقلها إلى أماكنها الحالية عوامل النقل العادية كالأنهار كما ظن غيره من الجيولوجيين الأسبقين . وأخيراً يعرض داروين نظريته الباردة ( ص

وعلى مسيرة عدة أميال من « المالدونادو » صادفت مجموعة من تلك الأنابيب السليكية الزجاجية التي تتكون بالبرق الذي يخترق الرمال السائبة . ويلاحظ أن التلال الرملية الصغيرة في المالدونادو تغير مواقعها باستمرار وذلك لعدم وجود غطاء نباتي فوقها ولهذا السبب فإن الأنابيب تبرز على السطح وتنبئ القطع العديدة منها والقريبة من السطح بأنها كانت مدفونة قبل ذلك على عمق أكبر . وتوجد أربع مجموعات تخترق الرمال بهيئة عمودية وقد أمكنني أن أنتع إحداها بالحفر حولها يبدى إلى عمق قدمين ، ولو أضفنا بعض القطع التي يبدو بوضوح أنها أجزاء من نفس الأنبوبة فإن طول الأنبوبة يصير خمس أقدام وثلاث بوصات . وقد لاحظت أن قطر الأنبوبة يكاد يكون ثابتاً من أولها إلى آخرها ، ومن ثم يمكننا الاستنتاج بأنها لابد كانت متوغلة إلى عمق أكثر من ذلك بكثير .

وبنصح لنا من هذا المثال دقة الوصف وسلاسة الأسلوب وجمال الاستنتاج وخاصة في الجملة الأخيرة من الفقرة .

وبتبع عرضه لبقية الموضوع يمكن أن نرى من خلاله كيف قرأ داروين كل ما كتب عن هذه الظاهرة حتى يتمكن من تفهم الموضوع تماماً والتوصل إلى نظرية مرضية عنه ، وكيف يلخص ما قرأه عن التجارب الصناعية لتكوين مثل هذه الأنابيب بإطلاق تيسار كهربائي قوى في مسحوق الزجاج والفلسبار والكوارتز وكيف كانت الأنابيب التي تنشأ دقيقة جداً ، أما عند خلط المسحوق بالمح ( لزيادة قابليته للانصهار ) فإن الأنابيب كانت تتخذ حجوماً أكبر ، ولكنها لم تتجاوز البوصة في الطول أما عرضها فلم يتجاوز ١/١٠٠ من البوصة كما نلاحظ أيضاً كيف يقارن بين قوة التيار المستعمل في هذه التجارب وهو التيار الذي تضاء به المدينة ( والقوة الزهية للصدمة

بسنوات واستقرت تحت المياه الضحلة للمرفأ . ويشرح داروين كيف أن الناس ظنوا أن الزلازل أحدثت أمواجاً طرحت السفينة فوق الشاطئ في حين أن الحقيقة هي أن قاع المرفأ كله قد دفع إلى أعلى فتسبب هذا في حدوث الزلازل وتكوين خط جديد للشاطئ . ويؤكد ذلك أيضاً حالة الصخور التي حول السفينة والتي كانت تحيط بها عند قاع البحر فهي مغطاة بالكثير من الأصداف البحرية .

وفيما يلي فقرة من حديث داروين عن زلزال «فاليرا رايو» وهو الذي سبق الكلام عنه ، تبين لنا منها براعته في الاستنتاج الجيولوجي (ص ٣٧٥) : «وعند فاليرا رايو ، كما أشرت ، توجد أصداف مشابهة على ارتفاع ١٣٠٠ قدم ، إنه من غير الممكن ألا يذهب المرء إلى الظن بأن ذلك الرفع العظيم قد حدث نتيجة دفعات مطوية ضئيلة متتابعة مثل تلك التي صاحبت أوسيت زلزال هذا العام . وكذلك فلا بد من التفكير في أن هناك حركة صعود بطيئة غير محسوسة أخذت طريقها قديماً في بعض أنحاء الشاطئ » . انظر إلى الربط الجميل بين الشواهد والظاهرة وأسبابها وعلاقتها في التعليل بظاهرة أخرى هي حركات رفع الشواطئ . وانظر إلى داروين قبل أن يحتم هذا الباب عن الزلازل وحركات الرفع الأرضية كيف يحذر بطريقة هادئة جميلة أن نأخذ هذه الظاهرة لفسر كل ما يبدو لنا أنه من آثار حركات الرفع الأرضية على أنها ناتجة من الحركات المصاحبة للزلزال . «إني أعتقد أنه من المستحيل تفسير بنية سلاسل الجبال العظمى ، كسلسلة الكورديليرا مثلاً ، حيث تتقلب الطبقات التي تتوج محوراً (نواة) من الصخور النارية المحقونة فترتكز فوق حوافها على امتداد عدد كبير من خطوط المرتفعات الموازية المتجاورة ، لإعلى أساس أن صخور المحور (النواة) كانت تعاني جفافاً متكرراً في نهايات فترات طويلة

٢٢٩ ، ص ٣٠٠) في أرض الجلاميد الضالة بعد مناقشة تفصيلية دقيقة للشواهد والمبررات فيفرض أنها انقلبت من مصادرها الجبلية البعيدة إلى مواضعها الحالية فوق الرواسب الشاطئية محمولة وحماية من عوامل الحت والتفتت في داخل جبال الجليد التي كانت تنفصل في زمن قديم من أفواه المتالحج المتدعة فوق الجروف الشاطئية إلى ماء المحيط فتطفو بما تحمله داخلها من جلاميد ثم تنجرف عشرات الكيلومترات بعيداً عن الشاطئ حيث ينصهر الجليد وتبهط حمولته على أرضية المحيط تحت الماء .

ثم لما دبت حركات الرفع الحديثة في أطراف القارة ، ظهر الخط الجديد للشاطئ من تحت المياه وظهرت معه هذه الجلاميد .

ويلخص داروين نظريته تلخيصاً جميلاً في جملة الرائعة :

«إني أعتقد أنه تحت مثل هذه الظروف (التي توجد فيها الجلاميد الضالة) يستحيل تماماً تفسير عملية نقل تلك الكتل الهائلة من الصخر كل هذه الأميال العديدة التي تفصلها عن مصادرها الأصلية بأية نظرية غير احتمال نقلها داخل جبال الجليد الطافية » .

وقد تناول داروين موضوعي الزلازل وحركات رفع الشواطئ بإسهاب ، وسجل في يومياته حقائق ومجرباً مستفيضة في وصف حدوث الزلازل بالذات والظواهر المصاحبة لها وتحدث عن آثارها وأسبابها . وكثيراً ما جمع في الشرح والتعليل بين الظاهرتين ، ومن طريف هذا الجمع ما جاء بشأن أحد الزلازل الذي وقع في شيلي وكان على درجة غير عادية من العنف حتى إن سكان أحد المرافئ البحرية هناك رأوا بعد حدوث الزلازل مباشرة حطام سفينة يظهر فجأة على الشاطئ وكانوا يعرفون هذه السفينة تماماً ويعرفون أنها كانت قد غرقت بعيداً عن الشاطئ قبل ذلك

العريضة الحالية المنعزلة من الرواسب ذات الجوانب القائمة تقريباً والتي تمتد في شكل دائري مئات الفراسخ مترسة في أعماق مناطق المحيطين الهادى والهندى على مسافات شاسعة من أية قارة وحيث المياه رافقة تماماً كما أنه من غير المحتمل بنفس الدرجة أيضاً أن تكون قوى الرفع قد دفعت مثل تلك الأرصعة الصخرية التى لاتعد وسط تلك المساحات الشاسعة من المحيط إلى ما يتراوح بين ١٢٠ ، ١٨٠ قدماً تحت سطح الماء ولا توجد بينها نقطة واحدة ترتفع عن ذلك المستوى فأتى لنا أن نجد في أى مكان فوق ظهر الأرض سلسلة واحدة من الجبال ولو كان طولها حتى بضع مئات من الأميال ، وتكون ارتفاعات قممها كلها محصورة في حدود مستوى معين من بضع أقدام ولا يوجد بينها قبة واحدة فوق ذلك المستوى وإذن فإذا لم تكن الأسس التى تنشأ عليها المراجين البائية للشعاب الدائرية قد تكونت من رواسب ، وإذا لم تكن قد رفعت حتى المستوى المطلوب فهى بالضرورة لابد قد هبطت إليه ، وهذا على التو يحل المشكلة . فعندما هبط جبل بعد الآخر ، وتهبط جزيرة بعد الأخرى في ببطء تحت سطح الماء تنهياً باستمرار وفي تتابع أسس جديدة صالحة لنمو المرجان . إنه من المستحيل أن ندخل هنا في سرد كل التفاصيل اللازمة ، ولكنى أجسر أن أتحدى أى شخص يمكنه أن يفسر بأى طريقة أخرى كيف يمكن أن توجد جزر عديدة موزعة في مساحات شاسعة - وتكون كل الجزر منخفضة - كلها مكونة من هيكل المرجان ذلك الحيوان الذى تتطلب حياته وجود أرضية تحت بحق محدود من سطح الماء .

هكذا يلخص داروين تعليله ومبرراته لنظريته في أصل الشعاب المرجانية الدائرية بواسطة الهبوط ، أى تعليل مقنع وأى عرض جميل ! ولتستمر في تلخيص شذرات أخرى مما جاء به من شرح

بالقدر الكافى الذى يسمح للأجزاء العليا منها أن تبرد وتتصلب إذ لو أن الطبقات كانت قد دفعت إلى أوضاعها الحالية من ميل شديد إلى وضع رأسى قائم إلى مقلوب تماماً دفعة واحدة لخرجت أمعاء الأرض تنفساً ، وبدلاً من أن ترى محاور أو نوى جبال من الصخور المتصلة تحت ضغط عظيم ، كنسا نرى طوفانات من الحمم تنساب عند نقط عديدة على كل سلسلة من سلاسل المرتفعات .

أما أجمل وأعمق بحث جيولوجى طرقة داروين في كتاب « مذكرات رحلة حول العالم » فهو ما جاء بخصوص نظريته في أصل الشعاب المرجانية ( التى نشرها في كتاب مستقل سنة ١٨٤٢ ، ١٨٧٤ ) والتى استغرق شرح تفاصيلها ودراسة شواهدا أكثر من خمسين صفحة في كتاب المذكرات ، منها عشرون صفحة كتبها في يومية واحدة منه .

شرح داروين في تناوله لموضوع الشعاب المرجانية كيفية تكاثر حيوان المرجان ونموه وتضخم مستعمراته حول الشواطئ المناسبة لظروف حياته فيكون بذلك ما يسمى بالشعاب السجافية أى التى تحيط بالشاطئ كما تحيط السجاف بأطراف الثوب ، ثم شرح الأنواع الغريبة الأخرى من الشعاب المرجانية وهى الشعاب التى توجد على مسافة من الشاطئ تفصلها عنها بحيرات شاطئية طويلة وتسمى الشعاب الحاجزية والشعاب التى تكون جزائر دائرية في قلب المحيط تلف الواحدة منها حول بحيرة ضحلة مستديرة الشكل وتسمى بالشعاب الدائرية . كتب في شرح هذه الأنواع المختلفة من الشعاب بإسهاب فلم يترك شاردة ولا واردة عن خصائصها إلا ذكرها ووصفها بعناية وبأسلوب واضح جميل . ثم بدأ يتأمل في كيفية تكون هذه الشعاب واتخاذها أشكالها المميزة وخاصة منها النوع الدائرى القريب الذى يوجد في وسط المحيط . « إنه من غير المحتمل الى أقصى درجة أن تكون تلك الأرصعة

وتحليل وتدعيم لنظريته . فهو عندما يصل إلى تحديد الفكرة السابقة يرجع بنا إلى الشعاب الحاجزية ثانية فيشرح تفاصيل تركيبها الدقيقة بصبر ودقة ووضوح كامل حتى نخرج معه بنتيجة حتمية وهي أن تلك الشعاب لا بد أنها كانت من النوع البسيط السجاني الملاصق للشاطئ أول الأمر وأن الأرض قد تصدعت بمحاذاة الشاطئ وجعلت تهبط شيئاً فشيئاً في بطنه يتناسب مع المعدل اللازم لنمو المرجان . وبذلك يظل باستمرار على العمق المناسب لنموه من السطح وكلما استمر الهبوط استمر نمو المرجان حتى يتكون الشعب الحاجزى الذى يفصله من خط الشاطئ الجديد بحيرة طويلة محدودة العمق وإذا فالشعب السجاني يتحول إلى شعب حاجزى بالهبوط ، وإذا كانت الكتلة الهابطة التي ينمو حولها المرجان جزيرة أو قمة يركان بحرى فإن مرحلة الشعب الحاجزى تتحول إلى شعب دائرى . أى أن الأنواع الثلاثة من الشعاب هي مراحل متعاقبة لعملية واحدة وهذه فكرة تطورية في أصل الشعاب المرجانية تدل على أن عقلية داروين كانت تطورية حتى قبل أن ينشر نظريته العامة في التطور بعدة سنوات :

ما أجمل ما يتعم به داروين تفصيله العلمى في سرد الحقائق وتفسير الظواهر والبحث عن الشواهد في موضوع الشعاب المرجانية بما أمتاز به أسلوبه في هذا الكتاب من أدب جذاب وعلم خالص في نفس الوقت : ولنتقرأ تلخيصه لعملية تطور الشعاب المرجانية واستنتاجاته الفلسفية منها لنقف على جلال هذا الأسلوب :

... لا يمكن اعتبار أية نظرية في تكوين الشعاب المرجانية مرضية ما لم تشمل على المراحل الثلاث الكبرى . لقد رأينا كيف دفعنا الحقائق إلى الاعتقاد في هبوط تلك المساحات الشاسعة بمخازر منخفضة لا تعلو أية واحدة منها فوق المستوى الذى يمكن الريح والموج من البطش بما عليها من مواد . ومع ذلك فهي تنشأ من نشاط حيوانات تحتاج إلى قاعدة تنمو عليها ولا تكون هذه القاعدة على عمق كبير . ولناخذ جزيرة محوطة بشعاب سجافية تلك الشعاب التي لا يحتاج تركيبها إلى صعوبة في الفهم . والآن فهبوط الجزيرة إما بمعدل عدة أقدام في كل مرة أو بدرجة غير محسوسة ، يمكننا أن نستنتج بثقة ما هو معروف عن الظروف المناسبة لنمو المرجان أن الكتل الحية التي تغمرها المياه الضحلة بالقرب من حافة الشعب سرعان ما تنمو حتى تصل إلى السطح ثانية ... » . ويستمر داروين في عرض المراحل التطورية لنشوء الشعب الدائرى حتى يصل إلى خاتمته الفلسفية الجميلة لهذا الباب في قوله : « لقد سجلت المراجعين البانية للشعاب وحفظت ذكريات رائعة لاهتزازات مستوى ما تحت الأرض : إننا نرى في كل شعب مرجاني حاجزى برهاناً على أن الأرض قد انتابها الهبوط في ذلك المكان ، وفي كل شعب دائرى أثراً أو نصباً فوق جزيرة ابتلعها مياه المحيط وهكذا فكأنما هناك عالم جيولوجى عمره عشرة آلاف سنة أعدها فيها سجلاً لما تواتر من تغيرات ، فتفهم منه بعض الشيء عن النظام البديع الذى تصدع به سطح الأرض وتبادل البر والبحر أماكنهما .. » .



# الفتوحات المكيّة لمحيي الدين بن عربي

بقلم

الدكتور أبو العلاء عفيفي

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة الاسكندرية

على انفراد في كتبه الأخرى ، كان منها بمثابة الخلاصة العامة والثمرة الناضجة لكل ما كتب . وعلى كل من يتصدى للكتابة عن «الفتوحات» أن يمهّد لذلك بالكلام عن مؤلف الفتوحات وعن مؤلفاته الأخرى لانعكاس كل من هذين الأمرين على الآخر ، وهذا ما فعلناه في هذا البحث ؛

## ابن عربي مؤلف الفتوحات

هو الشيخ أبو بكر محمد بن علي الملقب بمحيي الدين ابن عربي المُرسي الخاتمي الصوفي الفقيه الطاهري . عُرِفَ في المشرق بـابن عربي —بدون الألف واللام— تمييزاً له عن سميّه ومواطنه القاضي أبي بكر ابن العربي المعاصر للغزالي ؛

ولد في مرسية في الجنوبي الشرقي من الأندلس يوم الاثنين ١٧ من رمضان سنة ٥٦١ ، وكان ميلاده بعد وفاة عبد المؤمن سلطان الموحدين في شمال إفريقية بستين . وهو من سلالة عربية صميمية ، ومن أسرة عرفت في الأندلس بالتقوى والورع وكان بعض أفرادها من الصوفية . تلقى مبادئ العلوم الدينية في

بفرد كتاب الفتوحات المكيّة من بين كتب ابن عربي العديدة بأنه ألصق هذه الكتب كلها بمؤلفه . فهو إلى جانب مادته الغزيرة في العلوم الإسلامية وعلوم الأوائل ، مرآة تنعكس عليها سيرة المؤلف الشخصية وحياته الروحية كما تنعكس عليها ثقافته الواسعة التي استمدّها إما مباشرة من العلماء والصوفية الذين تتلمذ عليهم أو صحبهم أو لقيهم عَرَضاً في أسفاره أو راسلهم في الأندلس أو المغرب أو المشرق العربي ؛ وإما من الكتب التي عثر عليها في البلاد التي زارها . ولا تجد مؤلفاً آخر غير الفتوحات يمدك بشئ التفاصيل عن كل هذا ، كما يلتقي الضوء على ما خفي من معالم شخصية ابن عربي ومغامراته الروحية وتجارب الصوفية .

ويتصل الكتاب من ناحية أخرى اتصالاً وثيقاً بأكبر عدد من مؤلفات ابن عربي ، لا من حيث ذكر أسماؤها وحسب ، بل من حيث ما يذكر عن موضوعاتها والظروف التي لا يست تآليفها ، وتاريخ ومكان ذلك التأليف ، والحكم عليها في أغلب الأحيان .

ولما كان كتاب الفتوحات آخر وأوسع كتاب ألفه وعالج فيه شئ الموضوعات والمسائل التي عالجها

ولكن نفسه كانت تعافها وتمنعها للفقراء (١) .

ولا تكنى المراجع التي ترجمت للشيخ محي الدين — على كثرتها ووفرة مادتها — في تصوير شخصيته الفذة تصويراً كاملاً ، بل لا بد في ذلك من الاستعانة بكتبه التي كثيراً ما يشير فيها إلى نفسه وبخاصة « الفتوحات » وشخصية ابن عربي شخصية معقدة متعددة النواحي بل هي شخصية تبدو لمن لا يفهما متناقضة أشد التناقض . ومن مظاهر تعقد شخصيته ازدواج أسلوبه في كثير من كتبه — لاسيما « الفصوص » و « الفتوحات » فقد كان على حد قول المقرئ (٢) « ظاهري المذهب في العبادات ، باطنى النظر في الاعتقادات » ، وهذا فيما يبدو ، هو سر غموض أسلوبه واستغراق معانيه : يشرح المسألة من المسائل بلسان الظاهر فيخاطبك من مستوى الشريعة والمعاني المألوفة منها ، ثم لا يلبث أن يعقب عليها بلسان الباطن ويوجه معناها توجيهاً خاصاً فيخاطبك من مستوى الذوق والكشف الصوفي ، ثم يعود بك إلى لسان الظاهر مرة أخرى فيتركك في حيرة من أمرك . يفعل ذلك في تفسير الآيات القرآنية والأحاديث وفي مسائل الفقه والتوحيد . وقد يأتي بالمعنى الصوفي أولاً . فلذا أحس باستشكال أحد عليه فسر بالمعنى الظاهر في لباقة عجيبية ، روى عنه أنه قال مخاطباً الله عز وجل :

يا مَنْ يرانى ولا أراه كم ذا أراه ولا يرانى !  
فلما سمع بعض أصحابه هذا البيت قال ، كيف تقول إنه لا يراك وأنت تعلم أنه يراك ؟ فقال مرتجلاً :  
\* يا مَنْ يرانى مجرماً ولا أراه آخذاً  
كم ذا أراه منعماً ولا يرانى لائذاً (٣)

وقد يحصل العكس فيفسر المعنى الظاهر بلسان الباطن كما فعل في الشرح الذى وضعه على ديوانه

مدينة لشبونة ثم في إشبيلية التي كانت من أكبر مراكز التصوف في الأندلس في عهده ، وقضى فيها نحواً من ثلاثين سنة ، وتلقى العلوم عن مشيختها الذين كان لهم أثر غير قليل في توجيهه في الطريق الصوفي . وهو يذكر هؤلاء المشايخ في « رسالة القدس » وفي « الفتوحات المكية » في كثير من التقدير والإكبار . والظاهر أنهم كانوا من بسطاء الزهاد الذين قصرُوا همهم على الناحية العملية من الطريق الصوفي ولم يكن لهم كبير حظ في التصوف النظرى . ومع أن ابن عربي اتخذ من إشبيلية مقراً له هذه الفترة الطويلة من حياته ، فإنه كان يرحل عنها إلى بلاد أخرى في الأندلس ، زائراً متجولاً مرتاداً للعلماء ، ثم يعود إليها . زار « قرطبة » وهو شاب ولقي بها الفيلسوف ابن رشد الذى كان قاضى المدينة إذ ذاك (٤) . وفي سنة ٥٩٨ هجر الأندلس وبلاد المغرب جميعاً ، وذهب إلى المشرق ليقتضى فريضة الحج ، ولكنه لم يعد منه . وأغلب الظن أن رحلته إلى المشرق كانت فراراً من الأندلس والمغرب وجوهاً للصاحب دينياً وسياسياً ، وما كان يسود هذا الجو من تزمت من جانب فقهاء المالكية واضطهاد للمفكرين الأحرار من جانب أصحاب الحكم .

زار مصر سنة ٥٩٨ هـ ولم تطب إقامته بها لأن أهل مصر لم يحبسوا وفادته ، بل حاول بعضهم اغتياله وكادوا ينجحون في ذلك لولا أن أنقذه الله على يد عيّن من أعيانها . ولما رحل عن مصر زار كثيراً من بلاد المشرق كبيت المقدس ومكة وجهات أخرى من الحجاز وبغداد وبغض مدن بلاد الروم ، ثم استقر به المقام في دمشق التي أقام بها إلى أن توفى ليلة الجمعة ٢٨ ربيع الآخر سنة ٦٣٨ هـ ودفن في جبل قاسيون . وكان كلياً مهبطاً إلى بلد لقبه أهله بالتجلة والإعظام — عدا مصر كما قلنا — وخلع عليه كبارؤها الهدايا ،

(١) قوات الوفيات لكتنى ص ٣٠ ص ٣٠١

(٢) نفع الطيب ص ١ ص ٤٠٤

(٣) الفتوحات ص ٢٠ ص ٦٩٦ .

(٤) الفتوحات المكية ص ١ ص ١٩٩ - ٢٠٠

« ترجان الأشواق » بعد أن خاض الناس في أمره واتهموه بأنه يتغنى في قصائده بحب بشرى مادية . ففى هذا الشرح المسمى « ذخائر الإعلاان فى شرح ترجان الأشواق » صرف كل المعانى الحسية إلى معان روحية باطنية بعدد بها بعداً تاماً عن الأصل . وفى ذلك يقول : « ولم أزد فيما نظمته فى هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية والمتنزلات الروحية والمناسبات العلوية » جرباً على طريقتنا : والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية (١)

وهكذا كان لسان الظاهر ولسان الباطن طوع وإرادته ، وهو لا شك أميل إلى استعمال الثانى منه إلى استعمال الأول لأنه على الثانى يقوم صرح مذهبه . ومن أجل هذه اللغة المزدوجة ، وهذه الثنائية فى التعبير والتفكير ، انقسم الناس فى أمر ابن عربى انقساماً بيناً — ولا يزالون منقسمين إلى اليوم : فقد تفرق العلماء فى أمره شيعاً ونعتوه بكل صفات المدح والذم . فمنهم من رفعه إلى مقام الصديقين والقديسين وأقطاب أولياء الله ، ومنهم من نزل به إلى مصاف الزنادقة والملحدين الماكرين . ولا ننظر أن مسلماً آخر اختلف المسلمون فى شأنه هذا الاختلاف ، أو شغل العالم الإسلامى بأمره إلى هذا الحد .

وقد كان جل اهتمام الباحثين الذين درسوا كتبه وتكلموا عنه محصوراً فى دائرة عقيدته وصحة إسلامه . وقلّ منهم من تصدى لفهمه وتقدير مذهبه كاملاً ، أو إبراز فلسفته الصوفية فى صورة واضحة . إن ابن عربى رجل يشغل قارئه بمعانيه ومراميه أكثر مما يشغله بألفاظه . ولكن الكثيرين ممن قرءوا كتبه وكتبوا عنه ، قنعوا بالنظرة السطحية إليها وحكموا بذلك عليها وعليه .

والظاهر أن أول من أثار الجدل فى عقيدة الشيخ كان جبال الدين بن الخطيب النخعي الذى كتب مسائل فى كتاب وأرسلها إلى العلماء فى بلاد الإسلام ، فكتب العلماء ردودهم عليها وشنعوا على من يعتقدونها ويذهب بحب الدين الفيروزباده صاحب القاموس — وهو من أكبر المدافعين عن ابن عربى — إلى أن ابن الخطيب ذكر فى مسائله عقائد زائفة ومسائل خارقة لإجماع المسلمين ، ليست من آراء ابن عربى فى شئ . ويقول : « ما أنكر على الشيخ إلا بعض الفقهاء الفح الذين لاحظ لهم فى شرب الحقيقين . وأما جمهور العلماء والصوفية فقد أقرروا بأنه إمام أهل التحقيق والتوحيد (١) »

ومن دافع عن ابن عربى أيضاً شيخ الإسلام سراج الدين الخزرجى الذى صنّف كتاباً خاصاً فى الانتصار له سماه « كشف الغطاء عن أسرار كلام الشيخ محيى الدين » . وقال فيه : « كيف يسوغ لأحد من أمثالنا الإنكار على ما لم يفهمه من كلامه فى « الفتوحات » وغيرها ؟ وقد وقف على ما فيها نحو ألف عالم وتلقاها بالقبول ؟ » . ومنهم الشيخ سراج الدين البلقينى شيخ الخزرجى الذى يقول فى ابن عربى : « إياكم والإنكار على شئ » من كلام الشيخ محيى الدين ، فإنه ، رحمه الله لما خاض فى بحار المعرفة وتحقيق الحقائق ، عير فى أواخر عمره فى الفصوص والمقترحات والتنزلات الموصلية وفى غيرها بما لا يخفى على من هو فى درجته من أهل الإشارات . ثم إنه جاء من بعده قوم عيرى عن طريقه فنظّطوه فى ذلك بل كثّروه بتلك العبارات ، ولم يكن عندهم معرفة باصطلاحه (٢) . ومنهم جلال الدين السيوطى الذى انتصر لابن عربى فى كتاب سماه « تنبيه الغبي فى تبرة ابن عربى » . وقد اعتبره ولياً كل من فخر الدين الرازى والإمام ابن سعد الياقنى والشيخ سعد الدين الحموى

(١) البواقيت للشمراني : ١ - ص ١٠

(٢) البواقيت للشمراني : ٢ - ص ١٠ - ١١

(١) مقدمة الديوان



والشيخ كمال الدين الكاشي وابن كمال باشا وكثيرون غيرهم .

ولما ظهر العداء سافراً عنيفاً ضد متفلسفة الصوفية في القرنين الثامن والتاسع الهجريين ، استهدف لهذا العداء بوجه خاص محيي الدين بن عربي والشاعر الصوفي عمر بن الفارض . فقد جرد الفقيه الجنبلي تقي الدين بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ عليها أمضى أسلحته وأطلق فيها لسانه وقلمه جامعاً بينهما — على الرغم من اختلافهما متزعمًا ومشرعًا ومهجعًا — في إطار واحد مع صدور الدين القرونوي وابن سبعين والحسين بن منصور الخلاج وعفيف الدين التلمساني وأوحد الدين الكرماني ، على أساس أنهم جميعاً يقولون بالحلول والاتحاد كما قال بهما النصراني وغلاة الشيعة : بل إنهم في نظره ، كانوا أكثر ضللاً وأشد كفرًا من النصراني وغلاة الشيعة<sup>(١)</sup>

ولا يختلف ابن خلدون كثيراً عن ابن تيمية في إنكاره على متأخرى الصوفية من أمثال ابن عربي وابن الفارض ، من أجل قولهم بالاتحاد والحلول وما لهما .

وأنكى من ابن تيمية وابن خلدون في الطعن على ابن عربي وابن الفارض ، وأشد إقذاعاً وإمعاناً في الاتهام برهان الدين البقاعي الشافعي تزيل مصر المتوفى سنة ٨٥٥ . فقد كتب هذا الرجل في تجريح ابن عربي كتاباً سماه « تنبيه الغبي في تكفير ابن عربي » حشد فيه كل ما لديه من الوثائق التي يستدل بها على فساد عقيدة ابن عربي وانحلال خلقه . وفي هذا من التجني — لا أقول من الإسراف فقط — ما فيه على رجل كابن عربي كان يشهادة كل من عرفه أنموذجاً عالياً للمسلم الورع الكامل في خلقه ودينه .

وقد كان ابن تيمية — وهو في تزمته ما هو — أرفق بابن عربي وأكثر تسامحاً وإنصافاً من هذا البقاعي السليط

(١) مجموع الرسائل والمائل لابن تيمية : ١ ص ١٦٦-١٦٧

اللسان : فهو يقول : « لكن ابن عربي أقربهم ( أي أقرب القائلين بوحدة الوجود ) إلى الإسلام وأحسن كلاماً في مواضع كثيرة ، فانه يفرق بين الظاهر والمظاهر فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه ، ويأمر بالسلوك بما أمر به المشايخ من الأخلاق والعادات<sup>(١)</sup> وهناك طائفة من العلماء — وكثير منهم من أئمة المسلمين المشهود لهم بالتقوى والصلاح والعلم — وقفوا من ابن عربي موقف الدفاع السلبى ، فوصفوا ما بدر منه من أقوال يتنافر ظاهرها مع ظاهر الشرع ، بأنها من قبيل الشطح الصوفي الذي صدر عن قائله في حالة وجده وغلبة الحال عليه ، وأن لابن عربي لغة تستعصى على أفهام من لاعدت لم بها . وفي كلتا الحالتين ينصحون إما بالتوقف وعدم الخوض في تلك الأقوال أو بتأويلها وصرفها عن ظاهرها .

### مؤلفات ابن عربي

وضع ابن عربي مائتين وواحداً وخمسين مؤلفاً ما بين كتاب ورسالة حسباً ورد في مذكرة كتبها سنة ٦٣٢هـ<sup>(٢)</sup> ، أو خمسمائة كتاب على حد قول عبد الرحمن جامي في « تفحات الأنس » أو أربعمائة كما يقول الشعرا في « البواقيت والجواهر » . وقد ذكر له بروهسمان<sup>(٣)</sup> نحواً من مائة وخمسين مؤلفاً لا تزال باقية ما بين مطبوع ومخطوط .

ومن الصعب تصنيف هذه المؤلفات على أى أساس علمي من أسس التصنيف : فمن المتعذر مثلاً ترتيبها ترتيباً زمنياً لأننا لانعرف تاريخ أكثر من عشرة منها على سبيل التحديد مثل كتاب « مواقع النجوم » الذي أنفه سنة ٥٩٥هـ وكتاب « إنشاء الدوائر » الذي بدأه سنة

(١) مجموعة الرسائل : ١ ص ١٧٦

(٢) وقد نشرناه مع دراسة عنها في مجلة كلية الآداب : جامعة الإسكندرية : المجلد الثامن سنة ١٩٥٤ .

(٣) بروكلمان : ١ ص ٤٤١ .

٥٩٨ ، وكتاب « الفتوحات المكية » الذى بدأه بمكة سنة ٥٩٨ ، وانتهى منه سنة ٦٣٦ وكتاب « فصوص الحكيم » الذى كتبه سنة ٦٢٨ وكتاب « التزلات الموصلية » الذى ألفه حوالى سنة ٦١١ وهكنا ومع ذلك فإن من اليسر أن نميز بين المؤلفات التى كتبها فى الأندلس والمغرب وتلك التى كتبها فى المشرق - وبخاصة فى مكة ودمشق - وهذه تشمل أكثر مؤلفاته وأنصح بها : ومنها الفصوص والفتوحات .

ومن الصعب جداً - إن لم يكن من المستحيل - أن نضع تصنيفاً علمياً دقيقاً لمؤلفات ابن عربى على أساس مادتها لأننا لم نطلع عليها كلها بعد ، ولا نخل أن أحداً غيرنا قد درس جميع هذه المؤلفات ووقف على مادتها ، وعناوين الكتب والرسائل وحدها غير كافية فى هذا التصنيف ، بل لا بد من الاطلاع عليها أولاً ونجتها وتحليلها تحليلًا علمياً . ولا بد ثانياً من الاستئناس بما ذكره المؤلف نفسه عنها ، ومن ذلك الكثير فى كتابه الفتوحات الذى يشير فيه إلى عدد كبير من كتبه ويعلق عليها وعلى الظروف التى أحاطت بتأليفها ، ومن ذلك بعض الشيء أيضاً فى فهرست مؤلفاته الذى نشرناه . ولكننا مع ذلك نستطيع أن نضع التصنيف العام التالى بحسب ما وصل إليه علمنا .

يمكن تصنيف مؤلفات ابن عربى فى سبع مجموعات على النحو الآتى :

المجموعة الأولى : كتب التصوف : وهى ثلاثة أنواع (أ) نظرية ، (ب) عملية ، (ج) تعليمية . وينفرد عن هذه الأنواع ما هو من هذه الكتب خاص بالزهد ، وما هو خاص بالتصوف « الثبوتى » وما هو متعلق بالكشف والأحوال والمقامات ، وما هو تراجم لبعض رجال التصوف أو تلخيص لبعض كتب هذه التراجم :

المجموعة الثانية : كتب الحديث ، ومعظمها

مختصرات لكتب أخرى كصحيح البخارى أو مسلم أو الترمذى .

المجموعة الثالثة : كتب التفسير ، وأهمها تفسيره الصوفى الذى بلغ فيه إلى سورة الكهف عند قوله تعالى « وعلمناه من لدنا علماً » : وتوفى ولم يكمله . أما التفسير المطبوع فى بولاق فليس من تأليفه على أرجح تقدير .

المجموعة الرابعة : فى السيرة النبوية .

المجموعة الخامسة : فى الأدب - بما فى ذلك الشعر الصوفى .

المجموعة السادسة : فى العلوم الطبيعية : كالفلك وعلم التنجيم .

المجموعة السابعة : فى علوم الأسرار .

ومع إحاطة ابن عربى التامة بالتراث الفكرى الإسلامى الذى كان معروفاً إلى عهده لم يشغل نفسه بالتأليف فى الفلسفة إلا من حيث ما يجد صلة بينها وبين بعض مسائل التصوف ، ولا يعلم الكلام إلا عرضاً عند ما يناقش مسألة كلامية يرى فيها رأياً مغالفاً أو موافقاً لروح مذهبه . ولكن شغله الشاغل كان التأليف فى التصوف الذى وقف كل علمه على خدمته وقد اشتغل بالتأليف فى التصوف منذ دخوله فى

الطريق الصوفى ، فحسار فى التأليف فيه على نهج تدريجى : يكتب أولاً الكتب أو الرسائل القصيرة حول موضوعات خاصة مثل كتاب « التدبيرات الإلهية » الذى وضعه فى المملكة الإنسانية ، وكتاب « مواقع النجوم » الذى وضعه فى إرشاد السالك فى الطريق الصوفى ، ورسالة « الخلوة » التى وضعها فيها يجب على المريد فى خلوته ، وكتاب « عقاء مغرب » الذى وضعه فى الولاية ، ورسائل أخرى قصيرة وصفتها فى تفسير بعض الآيات القرآنية أو بعث بها إلى أصدقائه استجابة لطلب منهم أو رداً على أسئلتهم :

« العقل » مثلاً في عقول الأنفلاك التي يلتقي بها واحداً إثر واحد، ومرشد التابع « الوحي » مثلاً في أرواح الأنبياء الذين يلقاها فيفرض كل منهم إليه بشئ من أسرار تعاليمه الباطنية التي تجدد صداها واضحاً في فصوص الحكم. فوسمى مثلاً يتحدث إلى التابع عن وحدة الأديان ويوسف يتحدث عن الجمال المطلق وصور الجمال المتقيد، وأدم يتحدث عن العلوية والخلافة الروحية، وعيسى يتحدث عن الحياة وهكذا. ولكل واحدة من هذه المسائل نظيرها في فصوص الحكم الذي قسمه ابن عربي إلى سبعة وعشرين فصلاً يعالج في كل فصل منها « حكمة » من الحكم — أى جزءاً أو جانباً من جوانب مذهبه — وينسب كل « حكمة » إلى نبي من الأنبياء.

### كتاب الفتوحات

أكبر مؤلفات ابن عربي على الإطلاق وأهمها بعد الفصوص الذي قد يفوقه في أهميته من الناحية الفلسفية والمذهبية. أشار إليه ابن عربي نفسه في فهرست مؤلفاته بقوله « كتاب الفتوحات المكية » وهو كتاب كبير في مجلدات مما فتح به على مكة، يحتوي على خمسمائة باب وستين باباً<sup>(١)</sup> في أسرار عظيمة من مراتب العلوم والمعارف والسلوك والمنازل والمنازلات والأقطاب وشبه هذا الفن. وهو مطبوع في مصر طبعين إحداها طبعة بولاق سنة ١٢٩٣ في أربعة أجزاء تحتوي ثمانية مجلدات : وهي النسخة التي تشير إليها في هذا البحث.

أما تسميته بالفتوحات المكية فلأنه — على حد قول المؤلف — مما فتح الله به عليه أثناء زيارته لمكة

(١) انظر مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية سنة ١٩٥٤ ص ١٩٩ : تذكر مخطوطة مكتبة آسفية ٥٦٥ باباً، ومخطوطة القاهرة ٥٦٠ باباً وهذا هو العدد الذي ذكره صاحب كشف الظنون وورد كذلك في طبعة بولاق سنة ١٢٩٣.

كان هذا في الشطر الأول من حياته وهو الشطر الذي قضاه في الأندلس وبلاد المغرب وقضى جزءاً منه ببلاد المشرق. ولم يحاول في هذه الفترة الطويلة أن يضع مؤلفاً واحداً عاماً يضم جميع عناصر مذهبه في الفلسفة الصوفية، وإن كان يبدو من كثير من مؤلفاته في الفترة السابقة الذكر أن هذه العناصر كانت في طريقها إلى التجمع والترتيب في ذهنه. أما الشطر الثاني من حياته، وهو الذي قضى معظمه بدمشق وبعضه بمكة، فقد ظهر فيه إنتاجه الناضج الخصب في ميدان التصوف بوجه خاص. وضع كتابه « فصوص الحكم » الذي يمثل خلاصة مذهب ظل يضطرب في نفسه نحواً من أربعين عاماً، وهو لا يجرؤ على الجهر به في جملة ولا يخرج به في صورة كاملة. فلما ظهر « الفصوص » سنة ٦٢٧ أذهل المسلمين وأثار في نفوسهم الحيرة والشك كما أثار الإعجاب والتقدير.

ولم يكن ظهور الفصوص على هذه الدرجة من النضج الفكري والتأني في مجرد صدفة أو طرفة لم يسبق لها تمهيد، فقد مهد للأفكار الرئيسية فيه في أكثر من كتاب كما قلنا. ولكن أعظم تمهيد له كان في « الفتوحات المكية » الذي نرى فيه بذور هذه الأفكار التي تصعد إتمامها وإنضاجها في الفصوص. وأظهر بما يكون ذلك في الباب الذي عقده في الجزء الثاني من الفتوحات<sup>(٢)</sup> في معراج « التسايح » و« الفيلسوف ». والتابع هنا هو الصوفي المسلم الوارث للعلم الباطن عن النبي. والفيلسوف هو صاحب النظر. وهو يصدر في هذا الباب المعراج الروحي لكل من السالكين، وبين أن الفيلسوف لا يظفر من معراجه إلا بالعلم عطاها الحقيقية، ولا ينتهي إلا بالحيرة والهيبة، وأن التابع تنكشف له حقيقة الوجود انكشافاً ذوقياً لا يتطرق إليه شك. ومرشد الفيلسوف في معراجه

(١) الفتوحات ج ٢ ص : ٣٥٩ - ٣٧٤

سنة ٥٨٩ هـ . يقول : « كنت نويت الحج والعمرة ، فلما وصلت أم القرى (مكة) أقام الله سبحانه وتعالى في خاطري أن أعرف الولي يقنن من المعارف حصلها في غيبتي ، وكان الأغلب منها ما فتح الله سبحانه وتعالى عليّ به عند طوافي في بيته المكرّم » (١) .

ولست هذه أول مرة يدعي فيها ابن عربي أنه مؤلف ملهم ، وأنه يصبر فيما يكتب عن إملاء إلهي لا عن تقليد للغير أو تفكير شخصي . يقول في الباب ٣٦٧ من الفتوحات : « وليس عندنا بحمد الله تعالى تقليد إلا للشارح صلى الله عليه وسلم » . ويقول في الباب ٣٦٥ : « وأعلم أن جميع ما أنكلم به في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه ، فإني أعطيت مفاتيح الفهم فيه والإمداد منه . كل ذلك حتى لا أخرج عن مجالسة الحق تعالى ومناجاته بكلامه » . ويقول في الباب ٣٦٦ : « إن جميع ما أكتب في تأليفي ليس عن روية ، وإنما هو ثقتي في روعي على يد ملك الإلهام » . ويقول في الباب ٣٧٣ : « جميع ما كتبه وأكتبه في هذا الكتاب (الفتوحات) إنما هو من إملاء إلهي وإلقاء رباني ، أو ثقتي روحاني في روح كينائي . كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لهم لا بحكم الاستقلال » . ويقول في فهرست مؤلفاته : « وما قصدت في كل ما ألفته مقصد المؤلفين ولا التأليف ، وإنما كان يرد عليّ من الحق موارد تكاد تحرقني ، فكنت أتشغل عنها بتقيد ما يمكن منها ، فخرجت خرج التأليف - لا من حيث القصد - ومنها ما ألفته عن أمر إلهي أمرني به الحق في نوم أو مكاشفة » (٢) .

وفي مطلع فصوص الحكم يقول إن رجول الله صلى الله عليه وسلم ألقى بكتاب القصص إليه كاملاً في مبشرة وآها في دمشق سنة ٦٢٧ هـ ، فأخرج الكتاب

كما حدث له الرسول من غير زيادة ولا نقصان ولم يكن فيه إلا مترجماً وناقلاً (٣) .

وهكذا يتضح ابن عربي في دعواه أنه مؤلف ملهم ، وأن ما خطه في كثير من كتبه إنما هو إملاء إلهي وصل إليه أحياناً أثناء اليقظة وأحياناً أثناء النوم وآتوه في حالة بين النوم واليقظة .

ولاحض أن ابن عربي أن يخدع نفسه أو يخدع الناس عندما يتشبه بهذه الدعوى ، وفي دعواه نعمة ثم عن الصدق بأنه كان بالفعل يقع أحياناً تحت تأثير قوة خارقة لا يستطيع مقاومتها ولا ملاحظتها فيما تملى عليه يدل على ذلك قوله « إنه كان يرد عليّ من الحق موارد تكاد تحرقني . فكنت أتشغل عنها بتقيد ما يمكن منها فخرجت خرج التأليف لا من حيث القصد . أمامصدر هذه «المراد الخارقة» فيسميه ابن عربي علوم الإلهام أو علوم الوراثة أو علم الباطن أو علوم حضرة القرآن . وقد يسميه علم النفس الحديث «العقل الباطن» أو «الكتابة التلقائية» (Automatic Writing). وفي اعتقادنا أننا إن لم نفترض خضوعه لمثل هذه القوة الخارقة يصعب علينا تفسير كثير من الظواهر المتصلة بتأليفه : ومن ذلك :

أولاً : صدور هذا العدد الضخم من المؤلفات عنه ثانياً : خلا الكثير من مؤلفاته لأجبا المقترحات من أي نظام أو ترتيب أو ارتباط تأليفي . فإن مادة هذا الكتاب لا يمكن وصفها بأكثر من أنها فيض متدفق من المعلومات ، يسيل على السجبة ولا يخضع لضابط من الضوابط التي يخضع لها التأليف العادي .

ثالثاً : قوله إنه أثناء كتابته المقترحات كان يملئ ثلاث كراسات كل يوم أيها كان ومهما كانت شواغله الأخرى (٤)

(١) منقول عن كشف القنون .

(٢) انظر في هذه القول كلها الكبريت الأحمر للشراني ١ ص ٤ - ٥ والبراهيت والجواهر له ص : ٢٤ - ٢٥

(١) انظر مطلع كتاب فصوص الحكم .  
(٢) نفع الطيب ج ١ ص ٤٠

سنة ٦٢٩ وهو قبل تاريخ النسخة الثانية بسبع سنين وهناك إحتمال آخر وهو أن حاجي خليفة يشير إلى النسخة الثانية ولكنه أخطأ في التاريخ :  
أما طبعة بولاق سنة ١٢٩٣ فذكر أن الكتاب قد تم سنة ٦٦٩ وهذا خطأ ظاهر، لأن المؤلف توفي سنة ٦٣٨ :

### عبد الوهاب الشعراني ومسألة الدس في الفتوحات

ربما كان الشيخ عبد الوهاب الشعراني أشهر متصوفة مصر في القرن العاشر أكثر الصوفية عناية بكتاب الفتوحات وأحرصهم على دراسته والاستفادة منه :  
ومع أننا لا نستطيع أن نعد الشعراني من أتباع مذهب ابن عربي الخالص كالفقهاء وعبد الكريم الجيلي إلا أن الملاحظات على كتاب الفتوحات وتلخيصاته لكثير من محتوياته دلالة عيقة على اهتمامه به وبمؤلفه ، كما أن لقصته في مسألة التلخيص مغزى بالغ الأهمية في مسألة صحة متن الكتاب وما يحتمل أن يكون مدسوساً فيه على المؤلف :

اختصر الشعراني المتوفى سنة ٩٧٣ كتاب الفتوحات في كتاب سماه «لواحق الأنوار القلمية المنتقاة من الفتوحات المكية»<sup>(١)</sup> ثم تلخص هذا التلخيص في كتاب آخر سماه «الكبريت الأحمر من علوم الشيخ الأكبر» وكذلك كتب كتاب «البواقيت والجواهر» وحاول فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر وملاءم اقتباسات من الفتوحات وغيره من كتب ابن عربي :

وفي أثناء التلخيص استوقفت نظره عبارات في الفتوحات يستعصي التوفيق بينها وبين مذهب السنة والجماعة ، فتردد بين أن يذكرها وأن يحذفها . ثم

(١) أشار إليه في مطلع كتاب الكبريت الأحمر : القاهرة :

رابعاً : قوله عن كتاب مفتاح أقفال الإلهام والتوحيد وإيضاح إشكال أعلام المريد « إنه استيقظ يوماً قبيل الفجر فأيقظ الرجلين الذين كانا ينسخان له وأملى عليهما الكتاب في كراستين ، فاطلعت الشمس حتى انتهى من الكتاب »<sup>(١)</sup>

### تاريخ التأليف

وقد ألف ابن عربي كتاب الفتوحات خلال ثمان وثلاثين سنة : بدأه بمكة سنة ٥٩٨ عندما ذهب إليها قاصداً الحج وانتهى منه سنة ٦٥٦ . وهاهي ذى عبارته الواردة في نسخة الفتوحات التي كتبها بخط يده ولا تزال محفوظة بمدينة قونية .

« انتهى الباب بمحمد الله بانهاء الكتاب على ما أمكن من الإيجاز والاختصار على يد منشته : وهو النسخة الثانية من الكتاب بخط يدي . وكان الفراغ من هذا الباب الذي هو خاتمة كتاب الفتوحات بكرة يوم الأربعاء الرابع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ست وثلاثين وسبعمائة . وكتبه منشته بخطه محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائفي وفقه الله . هذه النسخة سبعة وثلاثون مجلداً ، وفيها زيادات على النسخة الأولى التي وقفها علي ولدي محمد الكبير الذي أمه فاطمة بنت يونس بن يوسف أمير الحرمين . وفقه الله وعلى عقبه وعلى المسلمين بعد ذلك شرقاً وغرباً : برأ وبجرأ » .

فظاهر من هذه العبارة أن ابن عربي كتب نسختين من الفتوحات لم يشر إلى تاريخ الأولى منهما بل إلى تاريخ الثانية التي قال إن فيها زيادات على الأولى : ولعل النسخة الأولى هي التي قصدتها حاجي خليفة عندما قال : إن لابن عربي نسخة من الفتوحات بخط يده مكتوبا فيها . وكان الفراغ من هذا الباب صفر

(١) الكتاب رقم ٤٣ من فهرست مؤلفات ابن عربي : مجلة كلية الآداب سنة ١٩٥٤ ص ١٩٩

أنيحت له فرصة الاطلاع على نسخة من الفتوحات مأخوذة من نسخة المؤلف في قونية فقال في ذلك ما يأتي :

« وقد توقفت حال الاختصار في مواضع كثيرة منها يظهر لي عدم موافقتها لما عليه أهل السنة والجماعة فحلقها من هذا المختصر ... ثم لم أزل كذلك أظن أن المواضع التي حذفت ثابتة عن الشيخ محيي الدين حتى قدم علينا الأخ العالم الشريف شمس الدين محمد ابن السيد أبي الطيب المدني المتوفى سنة ٩٥٥ هـ فذاكرته في ذلك . فأخرج إلي نسخة من الفتوحات التي قابلها على النسخة التي عليها خط الشيخ محيي الدين نفسه بقونية ، فلم أر فيها شيئاً مما توقفت فيه وحذفته : فعلمت أن النسخ التي في مصر الآن كلها من النسخة التي دسوا على الشيخ فيها ما يخالف عقائد أهل السنة والجماعة كما وقع له ذلك في الفصوص وغيره<sup>(١)</sup> »

ويذكر الشرعاني كلاماً قريباً من هذا في البواقيت والجواهر إلا أنه يروي أن الذي أطلعته على النسخة المأخوذة من نسخة قونية هو الشيخ أبو الطاهر المغربي .  
\* والظاهر أن الشرعاني - حرصاً منه على تبرئه ابن عربي - قبل أسرف في « الحذف » عنده تلخيصه للفتوحات فكادت ملخصاته تخلو خلواً تاماً من العناصر الفلسفية الصوفية التي يتألف منها مذهب ، ولم يظهر فيها إلا العناصر الدينية والكلامية العامة التي يتفق فيها مع السلف ، أو العناصر الصوفية ذات الصبغة الأخلاقية أو العملية . والظاهر أن سياسته في الحذف كان الرائد فيها « ترك كل ما لا تتم الحاجة إليه » كما يقول صاحب كشف الظنون<sup>(٢)</sup> « ولاشك أن ما لا تتم الحاجة إليه » هو المسائل الفلسفية الصوفية الخاصة التي لا يطبق فهمها عامة الناس والتي لا يتفق ظاهرها مع ظاهر الشرع :

(١) راجع كشف الظنون في الكلام عن الفتوحات المكية

(٢) الكبريت الأحمر ص ١ - ٥

وإذا كان ابن عربي - على حشد تعبير المقرئ : « ظاهري المذهب في العبادات » ، باطناً النظر في الاعتقادات » فإن الذي يظهر في تلخيصات الشرعاني هو ابن عربي الظاهري لا الباطني : ابن عربي العالم الفقيه لا ابن عربي الصوفي الفيلسوف . ولهذا لا نستطيع أن نعتبر تلخيصات الشرعاني للفتوحات صورة كاملة لهذا الكتاب ولا مرجعاً يمكن استخلاص مذهب ابن عربي منه والشيء الذي يلفت النظر في عبارة الشرعاني هو أن نسخ الفتوحات التي كانت شائعة في مصر إلى عهده احتوت أقوالاً لم يجدها في النسخة المأخوذة من نسخة المؤلف ، وأن هذه الأقوال قد دسها الداسون فيها . وإذا كانت نسخ الكتاب المتداولة في مصر اليوم من سلالات النسخ المنسوخ فيها على المؤلف فالمسألة جد خطيرة . ولكنني قارنت عدداً من الصفحات المصورة عن نسخة ابن عربي بنظائرها في طبعة بولاق ، فلم أجد بين النسخين إلا فوارق طفيفة ليست بذات خطر ولم أجد جملة واحدة مدسومة على نسخة بولاق . ولكن هذا حكم لأستطيع أن أطلقه في الكتاب برمته لأن التجربة قاصرة ومحدودة

وقد ذيلت هذا البحث بتلك الصفحات المأخوذة عن مخطوطة المؤلف لإظهار الفوارق بينها وبين نظائرها من نسخة بولاق ، وإتاحة الفرصة للإطلاع القراء على جزء - لو كان صغيراً من هذا المخطوط القيم النادر :

### مادة الفتوحات ومذهب ابن عربي

يكاد يكون من المستحيل وصف كتاب الفتوحات من حيث مادته بأكثر من أنه موسوعة ضخمة في العلوم الدينية والتصوف وعلوم الأوائل خالية تماماً من وحدة التأليف والغرض ، لا يصدر فيها صاحبها عن رؤية أو تفكير وإنما يسجل كل فكرة تخطر بباله وكل تجربة تضطرب في نفسه تسجيلاً تلقائياً هو وليد



قط على بال (١) هـ

هذا وصف صادق للكتاب ؛ ولكن الشعراى نسى أنه يذكر أنه بالإضافة إلى كل هذه ، يعتبر الفتوحات مصدراً هاماً من مصادر تاريخ التصوف بوجه عام وتاريخ ابن عربى الروحى بوجه خاص .

والناظرون فى هذا المنجم الفنى الحافل يستخلصون الكثير مما أودع فيه من ثمين العناصر ، كل بحسب منزعه ومسربه . ولكن الذى يعنينا هنا بوجه خاص هو تصوف ابن عربى وفلسفته ، وهما أثنى عناصر الكتاب . وقد سبق لنا أن كتبنا فى هذا الموضوع كتاباً مفصلاً بالإنجليزية بعنوان "The Mystical Philosophy of Muhyid-Din" ( الفلسفة الصوفية لمحيى الدين ) ، كما عرضناه بالعربية فى تعليقاتنا على كتاب فصوص الحكيم الذى نشرناه محققاً سنة ١٩٤٦ .

وتحتوى فلسفة ابن عربى على العناصر الرئيسية الآتية : أولاً - مذهب كامل فى طبيعة الوجود والصلة بين الحق والخلق ، ومعنى التزوية والتشبيه ، والوحدة والكثرة ، والذات والصفات والأسماء ، وبيان أن الوجود الخارجى مظهر الأسماء الإلهية ومجاهاً . ثانياً - نظرية فى « الكلمة » الإلهية ( اللوغوس ) وظهور « الكلمة » مظهر الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل . ثالثاً : نظرية كاملة فى طبيعة المعرفة . رابعاً : نظرية فى طبيعة النفس الإنسانية . خامساً : نظرية فى الأديان واتفاقها جميعاً فى وحدة المعبود الواحد . سادساً : نظرية فى الحياة الخلقية ومعنى المسئولية والجزاء والخير والشر ، وصلة ذلك بالعبادة الإلهية . سابعاً : نظرية فى الحياة الأخروية ومعنى الجحيم والنعيم . ثامناً : نظرية فى الجمال وطبيعته وصلة الجمال بالحب .

لكل هذه المسائل - وهى فى صميم الفلسفة والتصوف - مصدرها فى الفتوحات المكية على سبيل

التصريح أو التلميح والإشارة ، مختلطة كاختلاط الثبر بالعناصر الأخرى بمسائل غير فلسفية وغير صوفية ، وما على الباحث الدعوب الصبور إلا أن يقب عنها ويستخلصها ويجمعها ثم يعرضها عرضاً جديداً .

فهو إذ يتكلم مثلاً عن الصلاة وحركات العبد فيها يستطرد إلى ذكر الحق والخلق والصلة بينهما ، وواجب الوجود لذاته وصلته بالممكن ، ومعنى أن واجب الوجود غنى عن العالين أن الممكنات مفقورة إليه ثم يعود إلى الصلاة وحركاتها ، ثم يخرج منها إلى ذكر دليل الحق على نفسه ومعنى دلالة الممكنات عليه (١) وهو إذ يناقش مسألة التأسى للصلاة يخوض فى موضوع المعرفة والعارف ويستعمل كلمة « الناسى » استعمالاً صوفياً فيقول إنه « العارف » بأنه مافى الوجود إلا الله وصفاته وأفعاله (٢)

وفى أثناء كلامه عن الرمل (المرولة) فى الحج وأنه ثلاث مرات يقبض فى معنى التثليث وأنه أساس ظهور كل ما يظهر من الحركات المادية منها والعقلية ، وأن أصل التثليث الوحدة يقول : « فوعزة من له العزة . والجلال والكبرياء ، ما ثمَّ إلا الله الواجب الوجود الواحد بذاته الكثير بأسمائه وأحكامه »

لذلك قلنا فى الذوات بأنها

وإن لم تكن لله بالله ساجدة (٣)

ومهما يكن الموضوع الذى يعالجه فى الفتوحات فهو يعرج فيه على التصوف دائماً وعلى فكرته فى وحدة الوجود بوجه خاص أو على فكرة متصلة بها . ولا يمل الكلام فى هذه المسألة والإفاضة فيها لمناسبة أو لغير مناسبة .

ولا يظفر القارئ للفتوحات المكية ولا لفصوص

(١) الفتوحات ج ١ ص ٥٥٣ - ٥٥٤ فى باب أفعال الصلاة وحركاتها .

(٢) الفتوحات ج ١ ص ٦٠٠ من ١٨ .

(٣) الفتوحات ج ١ ص ٨٨٢ - ١٨٤ .

(١) الكبريت الأحمر ص ٣



الحكم بمذهب فلسفى واضح مماسك مرتب على نحو ما يظهر بذلك من قراءة كتب الفلاسفة ؛ بل إننا لا نتوقع له الظفر بهذا : لأن ابن عربى صوفى أولاً وفيلسوف ثانياً ؛ وهو يخضع للوجدان والعاطفة والخيال أكثر من خضوعه للمنطق والتناسق الفكرى . وهو يطالب قراءه بمشاركته فى أذواقه ومواجيده أكثر مما يطالبهم بمشاركته فى تفكيره ؛ ويلجأ إلى الرمز والإشارة فى مواطن يستعصى فهمها وتستغلق معانيها . وهذا هو سر اختلاف الناس فى أمره .

وعلى الرغم من أنه لا يبدو للنظرة العابرة أن هذا الصوفى مذهباً فلسفياً متسقاً ، فإن النظرة الفاحصة والتفكير العميق فى أقواله ، والتحليل والربط بينها ، تشهد شهادة قاطعة بوجود مذهب متكامل مترابط مبنية أجزاؤه بين أشنات من التفاصيل التى لا ترتبط به ارتباطاً منطقياً والظاهر أنه كان على وعى تام بهذا المذهب ، ولكنه كان يدرك خطورة الجهر به فى صورة كاملة .

لذلك أذاعه مشتتاً بين ثنايا التفاصيل فى مسائل الفقه والكلام والحديث والتفسير وغيرها . وكان هذا التشتيت عن عمد لكيلا يثير حفيظة المنكرين عليه . بل إنه يصرح بذلك بقوله فى عقيدة الخواص ( وهو من غير شك عقيدته فى وحدة الوجود ) « فإفردتها على التعيين عما فيها من الغموض ؛ ولكن جئت بها مبددة فى أبواب هذا الكتاب ( أى الفتوحات ) مستوفاة مبينة ، لكنها — كما ذكرنا — مشرقة . فنرزه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها عن غيرها ، فإنها العلم الحق والقول الصدق » (١)

والمسألة الأساسية التى يدور حولها كل تفكير ابن عربى وحياته الصوفية ويؤمن بها إيماناً راسخاً هى مسألة وحدة الوجود . وعن هذه المسألة المتنازعية

تفرعت كل شعاب مذهبه فى المعرفة والنفس والأديان والأخلاق ، وقضية وحدة الوجود عنده قضية بدسية لا تقبل الشك ولا الدليل ، إذ « الحق » وهو الظاهر فى عين الوجود هو عين الدليل على نفسه ؛ ولكنها قضية قابلة للتحقيق عن طريق التجربة الصوفية التى يدرك منها الصوفى الثانى عن نفسه وعن كل ماسوى الله ، وحدته الذاتية مع الحق ؛

ولا ينكر وحدة الوجود عند ابن عربى إلا مكابر أو جاهل ، فإنه يصرح بها فى مواضع تربو على الحصر فى الفتوحات والفصوص وغيرها ، وبلغه لا تقبل الشك أو التأويل . من ذاك قوله : « قسبحان من أظهر الأشياء وهو عيناها » .

فما نظرت عينى إلى غير وجهه

ولا سمعت أذننى خلاف كلامه (٢)

ويقول ، « وقد ثبت عند المحققين أنه ماقى الوجود إلا الله ، ونحن وإن كنا موجودين فإمّا وجودنا به ؛ ومن كان وجوده بغيره فهو فى حكم العدم » (٣)

الحقيقة الوجودية واحدة لا ثنائية فيها ولا تعدد ؛ إذا نظرت إليها من وجه قلت هى الحق ؛ وإذا نظرت إليها من وجه آخر قلت هى الخلق . وهى واحدة فى ذاتها ، كثيرة بأسمائها وصفاتها .

وهذه الأسماء والصفات هى الخالق الوجودية التى تتجلى فيها الذات الواحدة . والحقيقة الوجودية من حيث ذاتها واحدة ، قديمة ، أزلية ، منزّهة ، غير معلومة . ولكنها من حيث ظهورها على مسرح الوجود الخارجى ، متعددة ، حادثة ، زمانية ، مشبهة ، معلومة . ومن هنا ظهر التناقض ووصف الحق نفسه بالأضداد كقوله هو الأول والآخِر والظاهر والباطن ؛

ولو لا ظهور الحق فى أعيان الخلق ما كانت صفاته

(١) الفتوحات - ٢ ص ٦٠٤ من ٥ من أسفل

(٢) الفتوحات - ١ ص ٦٦٣

(٣) الفتوحات - ١ ص ٤٧ - ٤٨

وأسماءه ، ولما عرفناه ، لأننا إنما نعرفه عن طريق هذه الأسماء والصفات المتجلية في الكون :

ولكن ثنائية الحق والخلق من أحكام العقل والنظر والحس ، لا الذوق والكشف . فهي ثنائية موهومة زائفة : لأن العقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة ولا يستطيع إلا أن يدرك المتعدد المتكرر .

وليست وحدة الوجود عند ابن عربي وحدة مادية بضحي فيها بفكرة الألوهية ، بل العكس هو الصحيح وهو أن الوجود الحقيقي هو وجود الله وحده ، ووجود الخلق بالنسبة إليه كوجود الظل لصاحب الظل ، وصورة المرأة بالنسبة لصاحب الصورة . فالخلق شيع زائل وظل للوجود الحقيقي .

والحق عند ابن عربي معنيان : الحق في ذاته والحق كما نعرفه ونعبده . والحق في ذاته منزعه عن كل وصف وكل معرفة : وليس بينه وبين خلقه مناسبة البتة (١) أما الحق المعروف لنا فله نسب إلى ما نعرفه من صفات العلم : فهو خالق لوجود المخلوق ومعبود لوجود العابد ، وإله لوجود المألوه ، وقادر لوجود المقدور وهكذا . أما الحق في ذاته فلا تعرف عنه إلا أنه موجود ليس له مثل ولا ضد ولا يتصور في الذهن ولا يتاله الوهم والخيال ولا يطلب في مطلب من المطالب الأربعة : « ما » ، « هل » ، « كيف » ، « لم » . وإذا كان الشبه لا يدرك إلا الشبيه ، وليس في الحق شيء يشبه الخلق ، وليس من الله في أحد شيء ، استحال على الإنسان أن يدرك الحق في ذاته . هذا هو التنزيه في فلسفة ابن عربي وهو نفى المماثلة بين الحق والخلق (٢) .

أما ما ورد من الآيات والأحاديث التي توهم التشبيه ، فيرى أنه لا يجوز أخذها بظاهرها ولا يجوز تأويلها . والرأى عنده هو الأخذ بهذه الآيات ،

والأحاديث على وجه من وجوه التنزيه مما تسمح به طبيعة اللغة واستعمالها . فإذا ورد خبر بنسبة « الأصبع » إلى الله كما في الحديث « قلب العبد بين أصبعين من أصابع الرحمن » فهمت كلمة « الأصبع » بمعنى النعمة لا بمعنى أصبع اليد : واللغة تبيح ذلك كما قال الراعي الشاعر :

ضعيف العصا بادى العروق ترى له  
عليها إذا ما أحمل الناس إصبعا  
أى ترى له على الناس أثراً حسناً من النعمة .  
وقس على ذلك ألفاظ التشبيه الأخرى مثل الاستواء على العرش ، والوجه واليدين وغير ذلك .

وتستولى فكرة الوحدة على قلب ابن عربي فيفسر بها كل شيء في عالم الوجود والاعتقاد وعالم الجمال والأخلاق ، فأما في عالم الوجود فهو ما شرحناه . وأما في عالم الاعتقاد - وهو الأديان - فيرى أن المعبود واحد مطلق في جميع الأديان مهما تعددت صورته وأشكاله لأنه هو المتجلى في هذه الصور والأشكال ، وأن العارف الكامل هو الذي يعرف المعبود في كل صورة يتجلى فيها ، وغير العارف هو الذي لا يعرفه إلا في صورة معتقدة وينكره في معتقد غيره . ولهذا دعا ابن عربي إلى القول بوحدة الأديان واعتبارها كلها طرقاً موصلة إلى معبود واحد لا يعبد غيره على الحقيقة : وفي ذلك يقول :

عقد الخلائق في الأله عقائد  
وأنا اعتقدت جميع ما عقنوه  
لما بدا صورا لهم متحولا  
قالوا بما شهدوا وما جحدوه  
قد أعتد الشرع الموحد وحده  
والمشركون شقوا وإن عبده (٣)

(١) الفتوحات - ١ ص ١١٩

(٢) الفتوحات - ١ ص ١٢٠

(٣) الفتوحات - ٣ ص ١٧٥

## أثر الفتوحات

عربي - عربياً كان أم فارسياً أم تركياً - شاعراً كان أو غير شاعر - إلا استعمل لغته وكتب بوحى منها ، سواء شاركه في فلسفته في وحدة الوجود أم لم يشاركه . على أن أثر الفتوحات ليس قاصراً على معجم المصطلحات فيه ، بل يتعدى ذلك إلى مادته وما فيها من شتى فنون التفكير . وليس ما خلفه شعراء الفرس من شعر صوفي رائع كشعر العراقي وعبد الرحمن جاي ومحمود شبستري ، بل جلال الدين الرومي ، وما كتبه مؤلفوه في التصوف من أمثال عبد الرازق القاشاي وعبد الكريم الجلي إلا صدى لتلك المعاني التي ابتكرها صاحب الفتوحات وورثها العبقريّة الفارسية فأبدعت في صياغتها وتصويرها .

بل إن أثر الفتوحات المكية لم يقف عند حدود العالم الإسلامي ، شرقه وغربه ، بل تعدى تلك الحدود إلى الأوساط المسيحية واليهودية في أوروبا : فقد تأثر به كل من ديمون لول وديمون مارتن اللذان يرددان أقوال ابن عربي والغزالي وابن رشد في وصف الجنة ويدفعان عن جنة المسلمين تهمة المادية والشهوانية .

كذلك تأثر بالفتوحات شاعر المسيحية وفيلسوفها الأكبر « دانتى » في كثير مما قاله في وصف الجحيم والنعيم كما هو واضح من الدراسات المستفيضة التي قام بها العلامة آسن بلاتويس الإسباني في كتابه « علوم الآخرة الإسلامية وأثرها في الكوميديا الإلهية » الذي وضع له ملخصاً ترجم إلى اللغة الإنجليزية بعنوان « الإسلام والكوميديا الإلهية » . فقد قارن هذا المشتق بين كوميديا دانتى بأجزائها الثلاثة : الجحيم والمظهر والنعيم ، وبين التصورات الإسلامية الواردة عنها في فتوحات ابن عربي ورسالة الغفران لأبي العلاء المعري وقصص المعراج النبوي ، وقطع بوجود صلة بين دانتى وهذه المصادر الإسلامية .

ومن المحتمل أيضاً أن يكون لمذهب ابن عربي في الفتوحات وغيره أثر غير قليل في فلسفة اسبنوزا عن

لا شك أن كتاب فصوص الحكم أعظم مؤلفات ابن عربي كلها قدراً من ناحية النضج التأليفى والمذهبي ومن أعقها وأبعدها أثراً في نشر مذهبه الفلسفي الصوفي . ولكنه محصور في دائرة لا يكاد يتعداها وهي دائرة هذا المذهب . أما الفتوحات فحضم لا ساحل له ودائرة معارف إسلامية لا نظير لها في المكتبة العربية . ولذلك كان أثره في العالم الإسلامي - بل في العالم المسيحي واليهودي - أشمل وأعم . ولا نغفل أن كتاباً آخر من كتب ابن عربي كان له مثل هذا التأثير في الخاصة والعامة ، وفي المشتغلين بالتصوف أو المعنيين بالعلوم الإسلامية الأخرى . فقد كتبه ابن عربي وهو لملم للمأماً تماماً بالتراث العقلي والروحي الإسلامي في إبان نضجه ، وأخذ من هذا التراث ما أخذ وفهمه على النحو الذي أراد وفسره ووجه الوجهة التي ترضى نزعه ومذهبه . ثم أضيف على ذلك كله صبغة قوية من تفكيره وتجاريه الروحية ، وخرج على العالم بهذا المصنف العجيب الذي أصبح منذ عهده مرجعاً هاماً للعلماء والصوفية ودارسى التصوف ، ومصدر وحى في إنتاج كثير من العباقرة في شرق العالم الإسلامي وغربه .

وقد خلف ابن عربي في الفتوحات ثروة طائلة من المصطلحات الفلسفية الصوفية استمدتها من كل مصدر عرفه كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفقه والتصوف السابق عليه ، وفلسفة أفلاطون وأرسطو والرواقين ورجال الأفلاطونية الحديثة والغنوصية والهرمسية ، كما استخدم مصطلحات شاعت في أوساط الإيساعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا . ولكن مهما يكن المصدر الذي أخذ عنه ، فإنه صيغ هذه المصطلحات كلها بصبغته الخاصة وأعطى لكل مصطلح معنى جديداً يمتشى مع روح مذهب وما من صوفي أتى بعد ابن

طريق ما كان شائعاً في عصره في الأوساط الفلسفية اليهودية من تعاليم الشيخ يحيى الدين وأفكاره ، فإنه مع اختلاف الرجلين في المَزْع والنهج ، نجدهما يتفقان اتفاقاً يكاد يكون تاماً في تصورهما لوحدة الوجود على الرغم من ثنائيته التي يقول بها العقل وكثرته التي يقول بها الحس . ولا يمكن أن يعتبر هذا التشابه التام بين مذهب الفيلسوفين من قبيل المصادفة البحتة أو توارِد الخواطر .

أما بعد : فليس في الأمكان أن نتتبع الأثر الذي خلفه كتاب الفتوحات المكية في الأفراد والجماعات وفي مختلف الأوساط الصوفية وغير الصوفية ، الإسلامية وغير الإسلامية ، فإن هذا مما يخرج بنا عن الحدود المرسومة لهذا البحث . ولكننا نقول في هذه الخاتمة إن الفتوحات قد خلف طابعاً لا يمكن إزالته في الثقافة الإسلامية وغيرها ، وظل مصدر علم وإشعاع وإحياء مدة تربو على سبعة قرون ، وإنه بذلك استحق أن يحل مكان النصدارة لا بين الإنتاج الفكري الإسلامي وحده ، بل الإنتاج العالمي .

## نموذج من نصوص الفتوحات

منقول من مصور فوتوغرافي  
من النسخة الأصلية بخط ابن عربي  
(في مدينة قونية)  
وهو فاتحة الكتاب

(٢ - ) بسم الله الرحمن الرحيم : صلى الله على سيدنا محمد

الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه ، وأوقف وجودها على توجه كلمه ، لتتحقق بذلك سر حدوثها وقدمها من قدمه ، ونقف عند هذا التحقيق على ما أعلمنا به من صدق قدمه ، فظهر سبحانه وظهر<sup>(١)</sup>

إلى ماظهر ومايطن ، ولكن<sup>(١)</sup> يطن وأيطن . وأثبت له الاسم الأول وجود عين العبد وقد كان ثبت . وأثبت له الاسم الآخر تقدير الفناء والفقد ، وقد كان قبل ذلك ثبت . فلولا العصر والمعاصر والجاهل والخابر ما عرف أحد معنى لاسمه<sup>(٢)</sup> الأول والآخر ولا الباطن والظاهر . وإن كانت أسأوه الحسنى على هذا الطريق الأسنى ، ولكن بينها تباين في المنازل ، يتبين ذلك عند ما تتخذ وسائل حلول النوازل . فليس عبد الحليم هو عبد الكريم وليس عبد الغفور هو عبد الشكور . فكل عبد له اسم هو ربه . وهو جسم وذلك الاسم قلبه . فهو العليم (٣- ) سبحانه الذي علم وعلم ، والحاكم الذي حكم وحكم ، والظاهر الذي قهر وأقهر ، والقادر الذي قدر وكسب ولم يقدر ، الباقي<sup>(٤)</sup> الذي لم يتم به صفة البقاء ، والمقدس عند المشاهدة عن المواجهة والتلقاء . بل العبد في ذلك الموطن الأنزه لاحق بالتنزيه ، لا أنه سبحانه في ذلك المقام الأنوه بلحقه التشبيه . فتزول من العبد في تلك الحضرة الجهات ، وينعدم عند قيام النظرة به منه الالتفات .

أحمده حمد من علم أنه سبحانه علا في صفاته وعلى . وجل في صفاته وجلّى ، وأن حجاب العزة دون سبحانه مسل ، وباب الوقوف على معرفة ذاته مقفل . إن خاطب عبده فهو المسمع السميع ، وإن فعل ما أمر بفعله فهو المطاع المطيع . ولما حيرتني هذه الحقيقة أنشدت على حكم الطريقة للخلقة :

الرب حق والعبد حق

يا ليت شعري من المكلف !

إن قلت عبد فذاك ميت

أو قلت رب أنى يكلف !

فهو سبحانه يطيع نفسه إذا شاء بخلقه ، وينصف نفسه مما نعين عليه من واجب حقه . فليس إلا أشباح

(١) ق : ولكنه .

(٢) ق : معنى اسمه

(٣) ق : والباقي

(١) ق : فظهر : ق نشير إلى طبعة القاهرة (بولاق) سنة

خالية (٤ -) على عروشها خاوية . وفي ترجيع  
الصدى سر ما أشر ناليه لمن اهتدى . وأشكره شكر  
من تحقّق أن بالتكليف ظهر الاسم « المعبود » ، وبوجود  
حقيقة « لا حول ولا قوة إلا بالله » ظهرت حقيقة الجود  
وإلا فإذا جعلت الجنة جزاء لما عملت ، فأين الجود  
الإلهي الذي عقلت ؟ فأنت عن العلم بأنك لذاتك  
موهوب ؛ وعن العلم بأصل نفسك مشجوب . فإذا  
كان ما تطلب به الجزاء ليس لك ، فكيف ترى عملك ؟  
فاترك الأشياء ، وخالقها ، والمرزوقات ورزاقها ،  
فهو الواهب سبحانه<sup>(١)</sup> الذي لا يمل ، والمالك الذي عز  
سلطانه وجل ، اللطيف بعباده الخير ، الذي ليس كمثل  
شيء ، وهو السميع البصير .

والصلاة على سر العالم ونكتته ، ومطلب العالم  
وبغيته ، السيد الصادق المدلج إلى ربه الطارق ، المحترق  
به السبع الطرائق ليريه من أسرى به<sup>(٢)</sup> ما أودع من  
الآيات والحقائق فيما أبدع من الخلائق ، الذي شاهدته  
عند إنشائي هذه<sup>(٣)</sup> الخطبة في عالم حقائق المثال في حضرة  
الجلال مكاشفة قلبية في حضرة غيبية . ولما شاهدته صلى  
الله عليه وسلم سيدا معصوم ( ٥ - ) المقاصد ، محفوظ  
المشاهد ، منصور<sup>(٤)</sup> مؤيدا ؛ وجميع الرسل بين يديه  
مصطفون ، وأمه التي هي خير أمة<sup>(٥)</sup> عليه ملتفون ،  
وملائكة التنسّخ من حول عرش مقامه حافون ،  
والملائكة المولدة من الأعمال بين يديه صافون ،  
والصديق على يمينه الأنفس ، والفاروق على<sup>(٦)</sup> يساره  
الأقدس ، والختم<sup>(٧)</sup> بين يديه قد جثا تحفه بحديث  
الأئمة ، وعلى صلى الله عليه وسلم يترجم عن الختم  
لبسانه ، وذو النورين مشتمل برداء حياته مقبل على  
شانه . فالتفت السيد الأعلى والمورد العذب الأحلى ،

والنور الأكشف الأجل ، فرآني وراء الختم لاشترك  
بيني وبينه في الحكم : فقال له السيد : هذا عديك  
وابنك وخليك انصب له منبر الطرقات بين يدي ، ثم  
أشار إلى أن قم يا محمد عليه فأثن على من أرسلني وعلى :  
فإن فيك شعرة مني لا صبر لها عني : هي السلطنة في  
ذاتيتك . فلا ترجع إلى إلا بكليتك : ولا بد لها من  
الرجوع إلى القاء ، فإنها ليست من عالم الشقاء . فما  
كان مني بعد بعثي شيء في شيء إلا سعلت وكان ممن  
شكر في الملأ الأعلى وحمد . فنصب الختم المنبر في ذلك  
المشهد الأخطر ، وعلى جبهة المنبر ( ٦ - ) مكتوب  
بالنور الأزهر هذا هو المقام الحمدي الأطهر<sup>(٨)</sup> من رقي  
فيه فقد ورثه وأرسله الحق<sup>(٩)</sup> حافظاً لحزمة الشريعة  
وبعته . ووهبت في ذلك الوقت مواهب الحكم حتى  
كأنني أوتيت جوامع الكلم . فشكرت الله عز وجل  
وصعدت أعلاه وحصلت في موضع وقوفه صلى الله  
عليه وسلم ومستواه ، وبسط لي على الدرجة التي أنا  
فيها كم قميص أبيض فوقفت عليه حتى لا أباهر  
الموضع الذي يبارسه صلى الله عليه وسلم بقدمية تزيها له  
وتشريفاً ، وتنبهاً لنا وتعريفاً أن المقام الذي شاهده من  
ربه لا يشاهده الورثة إلا من وراء ثوبه . ولولا ذلك  
لكشفنا ما كشف وعرفنا ما عرف . ألا ترى من تقفو  
أثره لتعلم<sup>(١٠)</sup> خبره لا تشاهد من طريق سلوكه إلا ما شهد  
منه . ولا تعرف كيف تخبر بسلب الأوصاف عنه .  
فإنه شاهد مثلاً تراباً مستويا لا صفة له فحقى عليه وأنت  
على أثره لا تشاهد إلا أثر قدميه . وهنا سر خفي إن  
بحثت عليه وصلت إليه ؛ وهو من أجل أنه إمام وقد  
حصل له الإمام ، لا يشاهد<sup>(١١)</sup> أثراً ولا يعرفه . فقد  
كشفت ما لا يكشفه<sup>(١٢)</sup> . وهذا المقام قد ظهر في إنكار  
موسى صلى الله عليه وسلم على سيدنا وعليه وعلى الخضر<sup>(١٣)</sup> .

(١) ق : فهو سبحانه الواهب

(٢) ق : به إليه (٣) ق : هذه

(٤) ق : منصوراً للناس

(٥) ق : أمة أخرجت للناس

(٦) ق : عني

(٧) والختم عليه السلام

(١) ق : نصيف في العلم (٢) ق : يتعرف

(٣) ق : يشهد (٤) ق : كشف ما لا تكشفه

(٥) ق : صلى الله عليه وسلم على الخضر ؛ ثم تصنّف . دل

العبد رضى الله عنه

فلما وقفت ذلك الموقف الأسنى بن يدى من كان من ربه في ليلة إسرائه<sup>(١)</sup> قاب قوسين أو أدنى ، قمت مقتعاً خجلاً ، ثم أيدت بروح القدس فافتتحت مرتجلاً .

— ٧ —

يا منزل الآيات والأنباء  
أنزل على معالم الأسماء  
حتى أكون لحمد ذاتك جامعا  
محمداً من السراء والضراء  
ثم أشرت إليه صلى الله عليه وسلم<sup>(٢)</sup> :  
ويكون هذا السيد العلم الذى  
جردته من ذروة الخلفاء  
وجعلته الأصل الكريم وآدم  
ما بين طينة خلقه والماء  
ونقلته حتى استدار زمانه  
وعظفت آخره على الإبداء  
وأقمته عبداً ذليلاً خاضعاً  
دهراً يناجيك بغار حراء  
حتى أتاه مبشراً من عندهم  
جبريل<sup>(٣)</sup> الخصوص بالإنباء  
قال السلام عليك أنت محمد  
سر العباد ونخاتم النبأ  
يا سيدى حقاً أقول فقال لى  
صديقاً نطقت فانت ظل ردائى  
فاحمد وزد فى حمد ربك جاهداً  
فلقد وهبت حقيقة الأشياء  
وانثر لنا من شأن ربك ما انجلى  
لصوراك المحفوظ فى الظلأ  
من كل حق قائم بحقيقة  
يأتيك مملوكاً بغير شراء

(١) ق : الإسرائ

(٢) ق : تصديق : وعظم وكرم فقلت

ثم شرعت فى الكلام بلسان العلام ، فقلت وأشرت  
إليه صلى الله عليه وسلم<sup>(١)</sup> : حمدت من أنزل عليك  
الكتاب المكنون الذى لا يسه إلا المطهرون ، المزه  
بحسن شيمتك وتزبهك<sup>(٢)</sup> عن الآفات وتقديسك فقال  
فى سورة ن بسم الله (الرحمن الرحيم)<sup>(٣)</sup> ن والقلم  
وما يسطرون ما أنت بنعمة ربك بمجنون وإنك لعل  
خلق عظيم (٨ -) فتبصر وينصرون ثم غمس قلم  
الإرادة فى مداد العلم وخط بيمين القدرة فى اللوح  
المحفوظ المصون كل ما كان وما هو كائن وسيكون  
وما لا يكون بما لو شاء - وهو لا يشاء - أن يكون  
لكان كيف يكون ، من قدره المعلوم الموزون ، وعلمه  
الكريم المخزون . فسبحان ربك رب العزة عما يصفون .  
ذلك الله الواحد الأحد ، فتعالى عما أشرك به المشركون .  
فكان أول اسم كتبه ذلك القلم الأسمى دون غيره  
من الأسماء لئى أريد أن أخلق من أجلك يا محمد العالم  
الذى هو ملكك<sup>(٤)</sup> ، فأخلق<sup>(٥)</sup> جوهرة الماء : فخلقها  
دون حجاب العزة الأسمى ، وأنا على ما كنت عليه  
ولا شئ معى فى عما<sup>(٦)</sup> . فخلق الماء سبحانه برودة  
جامدة كالجوهرة فى الاستدارة والبياض وأودع فيها  
بالقوة ذوات الأجسام وذوات الأعراض . ثم خلق  
العرش واستوى عليه (٩ -) أسم<sup>(٧)</sup> الرحمن ، ونصب  
الكرسى وتدل إلى القدمان . فنظر بعين الجلال إلى  
تلك الجوهرة فذابت حياء وتخللت أجزاؤها فتالت  
ماء . وكان عرشه على ذلك الماء قبل وجود الأرض  
والسما . وليس فى الوجود<sup>(٨)</sup> إلا حقائق المستوى  
عليه والمستوى والاستواء . فأرسل النفس فتصوج الماء .  
من زعزعة ، وأزبد وصوت محمد المحمود الحق عندما  
ضرب بساحل العرش فاهتز الساق وقال له أنا أحمد<sup>(٩)</sup>

(١) ق : ساقطه (٢) ق : وتأنيسك وتزبهك

(٣) الرحمن الرحيم فى هاشم المخطوط

(٤) ق : ملك لك (٥) ق : وأخلق

(٦) أى عما (٧) ق : اسمه

(٨) فى الوجود ساقط من ق (٩) ق : وقال أحمد

فخجل الماء ورجع القهقري يريد ثبحه ، وترك زبدته  
بالساحل الذي أنتجه ، فهو مخضة ذلك الماء الخاوى  
على أكثر الأشياء . فأنشأ سبحانه من ذلك الزبد الأرض  
مستديرة الشمس<sup>(١)</sup> ، مدحية<sup>(٢)</sup> الطول والعرض ، ثم أنشأ  
الدخان من نار احتكاك الأرض عند فتحها ، ففتح فيه  
السموات العلا وجعله محل الأنوار<sup>(٣)</sup> ومنازل الملائكة<sup>(٤)</sup>  
الأعلى . وقابل بتجوهمها المزية لها النيرات ما زين به  
الأرض من أزهار النبات . وتفرد تعالى لآدم وولديه  
بذاته — جلّت عن التشبيه — ويديه ، فأقام نشأة  
جسديه<sup>(٥)</sup> وسواها تسويتين : تسوية<sup>(٦)</sup> انقضاء أمدّه  
وقبول أبدّه<sup>(٧)</sup> . وجعل مسكن هذه النشأة نقطة كرة  
الوجود وأخفى عينها ، ثم نبه عباده عليها بقوله تعالى  
« بغير عمد ترونها » . فإذا انتقل الإنسان إلى برزخ  
الدار الحيوان ( ١٠ - ) مارث قبة السماء وانشقت ،  
فكانت شعلة نارسيال<sup>(٨)</sup> كالدخان ، فمن فهم حقائق  
الإضافات ، عرف ما ذكرنا من الإشارات : فيعلم  
قطعاً أن قبة لا تقوم من غير عمد ، كما لا يكون والد

من غير أن يكون له ولد . فالعمد هو المعنى الماسك ،  
فإن لم ترد<sup>(٩)</sup> أن يكون الإنسان فاجعله قدرة المالك .  
فتبين أنه لا بد من ماسك يمسكها . وهى مملكة فلا بد  
لها من مالك يملكها . ومن مسكت من أجله فهو  
ماسكها . ومن وجدت<sup>(١٠)</sup> بسببه فهو مالكها . ولما  
أبصرت حقائق السعداء والأشقياء عند قبض القدرة  
عليها بين العدم والوجود — وهى حالة الإنشاء — حسن  
النهاية بعين الموافقة والمهادية ، وسوء الغاية بعين المخالفة  
والغواية ، سارعت السعيدة إلى الوجود ، وظهر من  
الشقية التثبط والإيابة . ولهذا أخبر الحق عن حالة<sup>(١١)</sup>  
السعداء فقال<sup>(١٢)</sup> : « أولئك يسارعون في الخيرات وهم  
لها سابقون » يشير إلى تلك السرعة . وقال في الأشقياء  
« تثبطهم وقيل أقعدوا مع القاعدين » ، يشير إلى تلك  
الرجعة . فلولوا هبوب تلك النفحات على الأجساد  
ما ظهر في هذا العالم . سالك عن<sup>(١٣)</sup> ولا زشاد . ولتلك  
السرعة والتثبط أخبرتنا صلى الله عليه أن رحمة الله  
سبقت غضبه . هكذا نسب الراوى إليك .

- (١) ق : ث  
(٢) صححت في المخطوط وجدت له  
(٣) ق : غاية  
(٤) ق : تعالى  
(٥) ق : عى بالعين

- (١) ق : الشمس .  
(٢) ق : محلا للأنوار  
(٣) ق : جسده  
(٤) ق : أبدّه  
(٥) ق : مدحوة  
(٦) ق : قسلا  
(٧) ساقطه في ق .  
(٨) ق : سيال

# البحث عن اليقين بحون ديوى

بمقام  
الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

١- سيرته

فيلسوف أمريكا بلامنازع ، والناطق بلسان مذهبا الفكرى فى النصف الأول من القرن العشرين ، والمعبر عن اتجاهاتها العقلية فى الاجتماع والنفس والتربية والأخلاق والسياسة والفن والفلسفة . فلما توفى سنة ١٩٥٣ لم يجد من يحل محله ، ويشغل مكانه ، ولم يظهر بعده الفيلسوف البارز الذى يمكن أن يقال إنه الناطق اليوم بلسان الفلسفة الأمريكية :

ولا يعد ديوى فيلسوف أمريكا وحدها ، فقد ارتفع إلى مصاف المفكرين العالميين الذين يعتبر تراشهم ملكاً للإنسانية كلها ، ويحل اسمه فى تاريخ الفكر إلى جانب بيكون وديكارت وليبنز ولوك وهيوم وبرجسون وغيرهم من كبار الفلاسفة .

ولد فى العشرين من أكتوبر سنة ١٨٥٩ فى فرمونت إحدى الولايات الأمريكية ، ويتفق مولده مع ميلاد فيلسوفين آخرين أولهما هوسرل صاحب المذهب الظاهرى ( ١٨٥٩ - ١٩٣٨ ) ، والثانى برجسون صاحب المذهب الحيوى ( ١٨٥٩ - ١٩٤١ ) . أما فيلسوفنا فصاحب المذهب التجريبي أو مذهب الخبرة ، كما

سنتين ذلك فيما بعد . ومن الموافقات العجيبة أيضاً أن يقع مولده فى نفس العام الذى نشر فيه داروين كتابه « أصل الأنواع » وهو الكتاب الذى لعب فى حياة ديوى أعظم الأثر ، فقد سابر نظرية التطور العلمى ، وآمن بها ، وطبقها على ميادين النشاط الإنسانى كعلم النفس والاجتماع .

أتم ديوى تعليمه الابتدائى والثانوى ، والتحق بجامعة فرمونت فدرس اللغتين اليونانية واللاتينية والتاريخ القديم ، والهندسة التحليلية ، وحساب التفاضل والتكامل ، والعلوم الطبيعية والنبات والحيوان ، مع الاهتمام بنظرية التطور التى كانت حديثة العهد وحديث الساعة . وفى آخر سنوات الدراسة تلقى محاضرات فى علم النفس وتاريخ الحضارة . وقد تأثر فى الفلسفة بجمهورية أفلاطون ، وفلسفة أوجست كومت الوضعية ، والمثالية الألمانية وبخاصة فلسفة هيغل التى ظل متبعاً لها حتى عدل مذهبه وتخلص منها ، كما بين فى سيرته التى كتبها بعنوان « من المذهب المطلق إلى المذهب التجريبي » ومع ذلك فقد اعترف بأن مثالية هيغل قد تركت فى تفكيره زواجب دائمة ، لم يستطع أن يتخلص منها حتى بعد اتجاهه نحو المذهب التجريبي



وقد كانت رسالته في الدكتوراه عن « علم النفس عند كانط » نال بها الإجازة سنة ١٨٨٤ ، ولكنه لم ينشر هذه الرسالة قط ، بل حتى لا توجد منها نسخة في مكتبة الجامعة . ثم عين في نفس العام مدرساً للفلسفة بجامعة منشجان . وفي هذه المدينة تزوج « أليس تشابمان » التي كانت تعمل مدرسة ، فأثرت في زوجها ، ودفعته إلى هجر الفلسفة القديمة والاهتمام بمشكلات الحياة المعاصرة ، ووجهته نحو التربية التي أصبح فيما بعد فيلسوفها البارز . وقد أعقب منها ستة أولاد بين ذكور وإناث .

وفي منشجان اتصل ديوى بالأستاذ تافنس Tufts فتعاونوا على التفكير والتأليف ، وبلغت بهما الصداقة حدّاً جعل « تافنس » حين نقل إلى شيكاغو يطلب ديوى للاشتغال معه قفيل ، وكان ذلك سنة ١٨٩٤ ، وقد أثمر تعاونهما تأليف كتاب « الأخلاق » . ومن الأسباب التي جعلته يقبل الانتقال إلى جامعة شيكاغو انضمام قسم التربية إلى قسم الفلسفة وعلم النفس ، ذلك أن التربية كانت تشغل تفكيره ، وقد فطن إلى أهميتها نظرياً وعملياً في الرق بالإنسان .

أنشأ ديوى في شيكاغو مدرسة خاصة سماها « المدرسة العملية » واشتهرت باسم « مدرسة ديوى » ، كانت بالإضافة إلى تدريس الفلسفة وعلم النفس أشبه بمعمل من معامل الطبيعة والكيمياء . ولم يكن غرضه أن تكون مدرسة « تجريبية » أو « تقديمية » كالحال في المدارس الحديثة الجارية في الوقت الحاضر . وبهذه المناسبة ألقى عدة محاضرات عن صلة التربية بالاجتمع جمعها في كتاب سماه « المدرسة والاجتمع » طبع أكثر من مرة .

ولم يترك جانب اهتمامه بالتربية في أثناء تدريسه بشيكاغو اتجه نحو نوعين من الدراسة : الأول الأخلاق التي حاضر فيها ثلاث سنوات عن منطق الأخلاق ، والأخلاق الاجتماعية ، والأخلاق النفسانية ، فكانت

هذه المحاضرات أساس كتابه المشهور « الطبيعة البشرية والسلوك » . والنوع الثاني من الدراسة هو المنطق فأصدر فيه كتاباً بعنوان « دراسات في النظرية المنطقية » سنة ١٩٠٣ ، وقد رحب ولیم جيمس بهذا الكتاب فأعلن عن مولده مدرسة شيكاغو صاحبة الانحياز البرجاني ، الذي يمتاز بالزعة الأدائية instrumental ، وبهذه الزعة اشتهر ديوى ، وأصبحت عنواناً على مذهبه .

لم يلبث ديوى أن اختلف مع مدير جامعة شيكاغو حول « المدرسة العملية » فاستقال سنة ١٩٠٤ ، وانتقل إلى جامعة كولومبيا إلى جانب التدريس بكلية المعلمين ، واستمر بها إلى أن أحيل إلى الاستبداد سنة ١٩٣١ .

تعد إقامته في كولومبيا أنحصب فترات حياته إذ تبلور فيها مذهبه ، فعدل عن المثالية والمذهب المطلق إلى التجريبية ، واتجه نحو مذهب واحد لا مذهب كثرة كذلك الذي كان مثله ولیم جيمس . ويبين هذا الانحياز من كتابيه في الفلسفة ، الأول « تجديد في الفلسفة » والثاني « البحث عن اليقين » . وتخرج على يديه في كولومبيا كثير من التلاميذ الذين أشاعوا مذهبه من أمثال راندال ، إيدمان ، كلباتريك ، تشابلز ، هوك ، وغيرهم ، وكتبوا في التربية والاجتماع والسياسة والفن والأخلاق . وبذلك يعد ديوى صاحب مدرسة بمعنى الكلمة وبدور مذهبه في هذه النواحي الإنسانية من النشاط على فكرة الديمقراطية التي يجب أن تسود التربية والسياسة والاجتمع ، وقد دافع عن الديمقراطية في عصر أوشكت سيطرة رأس المال أن تعصف بحرية الفرد فيه ، واصطدمت الحريات السياسية والاجتماعية بسلطان أصحاب المال والشركات الكبرى ، ولذلك رأى أن الديمقراطية ليست مفهوماً مجرداً بمقدار ما تكون متأصلة في الفرد نتيجة التربية .

بالضاد ، باعتبار أنه فيلسوف عالمي صاحب مذهب كبير ، وباعتبار أنه يمثل الفلسفة الأمريكية .

سنصنف كتبه تبعاً للموضوعات الرئيسية التي طرقتها ، ولن نذكر مقالاته المتعددة المنشورة في مختلف المجلات الفلسفية مع ذكر السنة التي صدرت فيها الطبعة الأولى لكل كتاب .

أ- مؤلفات تربوية : عقيدتي التربوية ( ١٨٩٧ )  
المدرسة والجنح ( ١٩٠٠ ) - الطفل والمنهج الدراسي ( ١٩٠٢ ) - مدارس الغد ( ١٩١٥ ) - الديمقراطية والتربية ( ١٩١٦ ) - الخبرة والتربية ( ١٩٣٨ ) - التربية في العصر الحاضر ( ١٩٤٠ ) - فلسفة التربية ( ١٩٤٦ )

ب- مؤلفات نفسية : علم النفس ( ١٨٨٧ ) - علم النفس والمنهج الفلسفي ( ١٨٩٩ ) - كيف نفكر ( ١٩١٠ ) - الطبيعة البشرية والسلوك ( ١٩٢٢ )

ج- مؤلفات أخلاقية : الأخلاق ( ١٩٠٨ ) - الطبيعة البشرية والسلوك ( ١٩٢٢ )

د- منطقية : دراسات في النظرية المنطقية ( ١٩٠٣ ) - مقالات في المنطق التجريبي ( ١٩١٦ ) المنطق أو نظرية البحث ( ١٩٣٨ ) .

هـ- سياسية : الفلسفة الألمانية والسياسة ( ١٩١٥ ) - الفردية قديماً وحديثاً ( ١٩٣٠ ) - قضية تروتسكي ( ١٩٣٧ ) .

و- دينية : إيمان مشرك ( ١٩٣٤ ) .  
ز- فنية : الفن والتربية ( ١٩٢٩ ) - الفن كخبرة ( ١٩٣٤ )

ح- اجتماعية وحضارية : الطبيعة البشرية والسلوك ( ١٩٢٢ ) - الجمهور ومشكلاته ( ١٩٢٧ ) شخصيات وحوادث ( ١٩٢٩ ) - الفلسفة والحضارة ( ١٩٣١ ) - التحرير والحركة الاجتماعية ( ١٩٣٥ ) - الحرية والثقافة ( ١٩٣٩ ) .

وقد أفاد ديوي من رحلاته إلى الخارج ، فاطلع على ألوان من الثقافات والحضارات والشعوب ، كما استفادت منه البلاد التي ذهب إليها محاضراً . ذلك أنه دعى لإلقاء محاضرات في جامعة طوكيو عقب الحرب العالمية الأولى مباشرة ، ويعد كتابه « تجديد في الفلسفة » ثمرة هذه المحاضرات . كما دعى إلى الصين كذلك وبث فيها فكرة الأخذ بالتربية الحديثة باعتبار أنها أساس ثورتها التحريرية في السياسة والاجتماع . وزار تركيا سنة ١٩٢٤ ، والمكسيك سنة ١٩٢٦ ، فتضاعف لإيمانه بالتربية وسيلة فعالة لإحداث التغييرات الاجتماعية الثورية . وزار روسيا السوفيتية سنة ١٩٢٨ ، واطلع على ثورتها الجديدة ، وعطف عليها ، وكتب عنها يدافع عن حركتها الإصلاحية . وانغمس بعد ذلك في مغامراتها السياسية واستدعى للفصل في النزاع بين ستالين الذي كان يدعو إلى عبادة الفرد وبين تروتسكي الذي كان يفسر المذهب الشيوعي على أساس دولي شعبي . وقد عارض ديوي الستالينية والتروتسكية على السواء لأهمهما ضد الديمقراطية التي يؤمن بها .

أتمت به الثمر حتى بلغ الثالثة والتسعين ، دون أن يتقطع عن الكتابة والتأليف ، وتوفي في أول يونيو ١٩٥٢ .

## ٢ - مؤلفاته

لم يظفر فيلسوف - فيما نعتقد - بترجمة مؤلفاته إلى العربية كما ظفر جون ديوي . فقد ترجمت له الكتب الآتية (١) الديمقراطية والتربية (٢) تجديد في الفلسفة (٣) البحث عن اليقين (٤) عقيدتي الفلسفية (٥) عقيدتي التربوية (٦) الخبرة والتربية (٧) المنطق أو نظرية البحث (٨) الحرية والثقافة (٩) آراء توماس جيفرسون .

وله كتب أخرى في طريقها إلى الترجمة والنشر باللغة العربية ، وبذلك تكمل معرفة ديوي لدى الناطقين

ط — فلسفة : أثر دارون في الفلسفة (١٩١٠)  
تجديد في الفلسفة (١٩٢٠) — الخبرة والطبيعة (١٩٢٥)  
البحث عن اليقين (١٩٢٩) — نظرية القيمة (١٩٣٩)  
المعرفة والمعروف ١٩٤٩ .

### ٣ — مذهبه

المؤلفات المذكورة آنفاً شيء يسير بالإضافة إلى التراث الضخم الذي خلفه دويو ، اكتفينا بالإشارة إلى أهمها . ويمكن اختزال هذه المؤلفات مرة أخرى والوقوف عند الرئيسية منها التي تعد تراثاً خالداً حقاً . وهذه هي : (١) الديمقراطية والتربية (٢) تجديد في الفلسفة (٣) الطبيعة البشرية والسلوك (٤) المنطق أو نظرية البحث (٥) الخبرة والطبيعة — الخبرة والتربية — الفن كخبرة (٦) نظرية القيمة (٧) البحث عن اليقين .

ستعرض مذهبه من خلال هذه المؤلفات الرئيسية وستقف وقفة طويلة لتحليل كتابه الذي ذكرناه في آخر هذه القائمة وهو « البحث عن اليقين » الذي نلعه في نظرنا أعظم كتبه ، وقد قام كاتب هذه المقالة بترجمته إلى العربية . وسنكتفي في عرض مذهبه بالوقوف عند منهجه أو منطق ، وفي تحليل « البحث عن اليقين » غنية عن الإفاضة في مذهبه في صفحات مستقلة .

الفلسفة ظاهرة من ظواهر الثقافة الإنسانية ، غير منفصلة منها ولا منعزلة عنها ، وصلتها بالتاريخ الاجتماعي وبالحضارة صلة ذاتية ملازمة لها ، ولقد كانت فلسفة الفلاسفة ولا تزال مرآة تعكس ظروف الحياة في العصر الذي كان يعيش فيه صاحب ذلك المذهب والبيئة التي نشأ فيها . غير أن الفيلسوف كما أنه يصور أحوال زمانه وحضارة أيامه ، فإنه كذلك يضرب بعصره إلى الأمام فيحاول أن يرسم الطريق

إلى المستقبل ، وأن يخلق صورة جديدة للمجتمع كما يريد أن يكون عليه . هذه العملية الجديدة تمثل الصراع بين القديم والجديد ، ومن هنا يُعد كل فيلسوف ثائراً على زمانه ، غريباً عن أقرانه . كذلك كان سقراط ، وكذلك كان بيبكون وديكارت . ولكن قدماء الفلاسفة يفرق استثناء — في نظردويو — كانوا يقيمون دعائم مذاهبهم على نظام فكري خالص يخيل إليهم أنه ثابت كالطود لا يتغير ولا يعتريه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وهذا فيما يراه دويو وهم ، لأن الثبات ليس من طبيعة الحياة المتغيرة على الدوام ، كما أن الانفصال بين عالم أعلى للفكر يعد أسوأ من عالم العمل انفصال غير صحيح لأن « تيار » الخبرة « الإنسانية لا يعرف انفصالاً بين فكر وعمل ، ولا بين نظر وسلوك ، وإنما هو تيار واحد متجدد سائر إلى الأمام يشترك فيه النظر والعمل على السواء .

ومن هنا جاء أن دويو يسمى فيلسوف « الخبرة » أو « التجربة » ، وكان مذهبه هو التجريبية ، لا بمعنى التجريب العلمي المعروف ، بل بمعنى الخبرة الإنسانية التي ستحدث عنها فيما بعد ، والتي يعد التجريب العلمي جزءاً منها ، كما بعد جزءاً من منطق دويو الذي يسميه باصطلاح خاص هو « البحث » .

ولما كان منطق الفيلسوف هو المحور الذي يدور عليه مذهبه ، فيمكن أن ننصوّر مذهب دويو بثلاث دوائر تحيط بعضها ببعض ، فالدائرة الداخلية هي « البحث » ، لأنها محور الارتكاز ، وتحيط بها دائرة الخبرة الإنسانية من علم وصناعة وفن وأدب وأخلاق وسياسة ودين ، ثم تحيط بهذه الدائرة دائرة أشمل هي المجتمع العالمي بما فيه من نظم من جهة صورتها الظاهرة والتي تكون ما يمكن أن يسمى بالمسائل الاجتماعية ، أو الحضارة بأوسع معانيها . فلا عجب أن يقول

ديوى فى مقالته عن الفلسفة والحضارة : « إنه ليس ثمة فرق نوعى بين فلسفة وبين دورها فى تاريخ الحضارة . فأنت إذا كشفت عن الخاصة الصحيحة والوظيفة الوحيدة فى الحضارة وعرفتهما فقد عرفت الفلسفة نفسها » . فالفلسفة هى الصلة بين هذه الميادين الثلاثة ، المنطق ، والخبرة الإنسانية ، والحضارة البشرية .

١ - منطق البحث : عنى ديوى بالمنطق منذ شبابه ، وغاص فى أعماقه ، ووجه إليه سهام نقده ، وخرج بمنطق جديد يمثل فى الواقع وجهة النظر البرجائبة . منذ أرسطو - صاحب المنطق - نظر الفلاسفة إلى هذا العلم على أنه يبحث فى التصورات والتصديقات ، أى فى المعانى والطريق الموصل إليها وهو التعريف ، والاستدلال من قياس واستقراء ، وكان القياس الأرسطى هو العمدة لأنه مرتب فى هيئة معينة تؤدى إلى النتيجة بالضرورة . فلنطق هو اتساق الفكر مع نفسه ومع قوانينه الصورية ، المستقلة عن عالم الواقع . ولكن ديوى لا يؤمن بهذا الانفصال بين عالم فكرى وعالم واقعى ، بين النظر والعمل ، بل الكل عملية واحدة ، يتدخل العقل فيها ليصل إلى حكم معين ونائج معينة . والأساس عنده هو الواقع ، هو الحياة العملية ، أو بإصطلاحه الأخير هو « الموقف » . فليس ثمة تفكير ، ومحاولة للكشف عن نتائج جديدة ، إلا إذا واجه الإنسان « موقفاً » جديداً يبعث فى نفسه الحيرة ، ولا يجرى فيه طبقاً للألوف . وفى هذا الموقف الذى يستوى أن يكون بسيطاً أو معقداً ، شخصياً أو عاماً ، توجد أمور كثيرة تصبح موضوعات للفكر كالأحداث ، والأفعال ، والقيم ، والمثل العليا ، والأمكنة ، والأشخاص وغير ذلك . والقضايا التى نكوها ليست صحيحة أو باطلة على الإطلاق كما يذهب المنطق القديم الأرسطى أو الرياضى ، مثل قولنا « الماء سائل » أو « النار محرقة » ، فليس الماء

سائلاً على الإطلاق بل فى ظروف معينة وفى مواقف خاصة . فالواقف تزخر بالأشياء والأحداث وتكون سياقاً متصلاً ، هو الذى يسمى الموقف . ونحن نحكم على أشياء فى هذا الموقف فلنأخذ ذلك لتوجيه السلوك فى نهاية المطاف .

وفى كل بحث يمر التفكير فى عدة مراحل هى مواجهة المشكلة ، ثم تحديدها ، ثم فرض الفروض ، ثم تحقيقها . فالطبيب حين يعالج مريضاً يواجه مشكلة هى المرض الذى يشكو منه المريض ، وينتقل الطبيب بعد ذلك إلى تحديد المشكلة بسؤال المريض عن أعراضه ويقصص أجزاء جسمه ، ثم يضع « فرضاً » يعتبر أنه علة المرض ، ويحاول أن يطبق هذا الفرض فإذا أثبتت النتائج صحته كان الفرض صحيحاً ، وإلا عدل عنه إلى فرض آخر . وهكذا .

الخلاصة أن الإنسان يعيش فى بيئة يواجه فيها مواقف جديدة تحتاج إلى تصرف بشكل جديد وإلى سلوك يتغلب فيه على ما يعرض له من مشاكل ، ولأجل ذلك يستخدم الإنسان تفكيره فى التعرف على الأشياء الموجودة فى البيئة ، والمعانى التى توحىها تلك الأشياء وتدل عليها ، كما يستخدم ذكاه فى الوصول إلى ما ينبغى من حلول . وما تفكيره ، ومعرفته ، وألفاظه ، ومعانيه ، وأحكامه ، وتقديره ، واستدلاله سوى « أدوات » يستخدمها فى التغلب على البيئة وإخضاعها لسيطرته ، وتعديلها بما يلائم أغراضه ومصالحه . ومن هنا كان المنهج الديوى يسمى « الأدوات » ( أو المذهب الوسى ) .

وقد تطور ديوى بمنطقه فسماه مذهب العمليات أو الإجراءات operationalism ، ذلك أن الأدوات تدل على العلاقة بين الوسائل والنتائج ، واتخاذ الألفاظ والمعانى والتفكير والذكاء أدوات للحصول على النتائج المطلوبة . أما العملية فأنها تدل على

الشروط التي يكون فيها موضوع التفكير صالحاً لاستخدامه وسيلة سواء أكانت تلك الوسيلة مصورة أم قائمة بالفعل لتعديل النتائج وهو الغاية من البحث . على الجملة المنطق الجليد أو منطق البحث هو اتباع طرائق وإجراءات من شأنها الاستفادة من البيئة وتسخيرها لخدمة الإنسان وأغراضه .

ب - الخبرة : تمتاز فلسفة ديوى بأنها تطبيق أو محاولة لتطبيق المنهج العلمي على الاجتماع والسياسة والأخلاق ، وهي المبادئ الإنسانية التي لم يتعرض لها السابقون ، وبخاصة ولم جيمس الذي بدأ في تطبيق هذا المنهج على علم النفس . على الجملة فلسفة ديوى تطبيق للمنهج العلمي على الأمور الإنسانية التي تمتاز « بالخبرة » ، أى معاناة الفرد لها ، في مقابل الأمور الطبيعية المستقلة عن الخبرة الإنسانية . فالطفل الصغير حين يلمس النار بأصبعه يتألم ، ويدرك أن النار محرقة يتعلم من ذلك أن يتجنبها حتى لا تحرقه ، فالقول بأن النار محرقة جزء من الخبرة ليس منفصلاً عنها . والخبرة تقوم على فعل وانفعال ، وتأثير وتأثر ، وفهم لما يقع حول المرء ، والاستفادة من ذلك كله في المستقبل أى البصر بالعواقب . فالخبرة إذن عملية حية ، نامية ، متطورة ، تنمو مع نمو الفرد واطراد تعلمه من الحياة . وهناك خبرة ساذجة ، وخبرة علمية ، وهذه الأخيرة تقوم على الفهم والإدراك ، ومعرفة العلاقات بين الأشياء ، مما يفيد حقاً في تكييف الفرد لنفسه في البيئة التي يعيش فيها والسيطرة عليها في المستقبل . إنها الخبرة التي تقوم على التوجيه لا على مجرد القبول

وللخبرة جانبان أحدهما مباشر من حيث ملامتها للشخص أو عدم ملامتها له واستمتاعه بها أو عدم استمتاعه ، وجانب غير مباشر يرمى إلى التأثير فيها يأتي من خبرات . والجانب الثاني هو الأهم فلسفياً

لأنه يسمح بتمايزة الفو . ومن هنا نادى ديوى بمبدأين أساسيين في الخبرة هما التواصل والتفاعل . فالتواصل استمرار الخبرة ، سواء عند الفرد أم الجماعة ، في اتجاه أرقى ونحو غاية بعيدة وهدف مقصود ، كالتاجر الذي يضع نصب عينيه كسب المال ، فيدرس الظروف الخارجية التي تؤثر في تجارته حتى يستفيد منها في بلوغ غرضه . فالخبرة ثمرة التفاعل بين الظروف الخارجية والزراعات الداخلية ، ومن هذا التفاعل يحدث ما يسمى « بالموقف » وجوهره العمل على تعديل الظروف الخارجية بما يلائم حاجات الفرد وأهدافه .

والخبرة الحقيقية تستلزم ضرباً من التنسيق والتنظيم بين الظروف الخارجية والزراعات الداخلية . وهذا هو الفرق بين الخبرة الحيوانية والخبرة الإنسانية والفرق بين خبرة الإنسان في مرحلته غير العلمية وخبرته الموجهة بالعلم والذكاء .

\*\*\*

## ٢ - البحث عن اليقين

رأينا أن مؤلفات ديوى كثيرة وكلها في مرتبة عالية ، ولو سئل هو نفسه عن أفضل كتبه لقال إنه « الديموقراطية والربية » كما سجل ذلك في سيرته . وقد يذهب البعض إلى أن « تجديد الفلسفة » أفضل كتاب له ، أو يذهب البعض الآخر أنه « الطبيعة البشرية والسلوك » ، أو يرى المناطقة أن كتاب « المنطق أو نظرية البحث » أحسنها ، أو المشتغلون بالفن أن « الفن كتجربة » أعلاها . وهكذا . وهذه كلها أحكام تقويمية تعبر عن الميل والمزاج والاستحسان الشخصي والذوق الخاص .

أما أنا فألئ جانب هذا المقياس الشخصي ، سأضع معياراً آخر هو أثر الكتاب في الفكر المعاصر ، وفي التيار الفلسفي بوجه خاص ، وقيمة الكتاب من

حيث خلوده في المستقبل من الزمان . وفي تصوري أن كتاب « البحث عن اليقين » الذي ألقاه محاضرات سنة ١٩٢٩ ، هو هذا الكتاب ، وقد نقلته إلى اللغة العربية سنة ١٩٥٨ .

يقع الكتاب في أحد عشر فصلاً ، هي الحرب من الخطر ، وبحث الفلسفة عن اللاتغير ، والصراع بين السلطات ، وفن القبول وفن التوجيه ، والأفكار في مجال العمل ، ولعب الأفكار ، وقاعدة السلطة الفكرية ، وتطبيع الذكاء ، وسلطان المنهج ، وبناء الخير ، والثورة الكوبرنيقية .

ليس في هذه الفصول جديد لم نذكره من قبل عند عرض مذهبه ، كل ما في الأمر أنه وضح بعض الأفكار التي يتبادى بها ، وجمع أطراف الفلسفة في كتاب واحد ، وتعد الفصول الثلاثة الأخيرة ، وهي سلطان المنهج ، وبناء الخير ، والثورة الكوبرنيقية أروع فصول الكتاب وأهمها وأجلها . ففي الكلام عن المنهج توضيح لمنطقه وبيان للمنهج العلمي ، وفي الفصل العاشر ، وهو بناء الخير ، عرض موجز عميق لفلسفة الأخلاق والقيم ، وفي الثورة الكوبرنيقية ينادى بثورة جديدة ديوية .

الفصل الأول تمهيد أو مقدمة للفلسفة عامة ، وللمشكلات الفلسفية والسر في ظهورها على مر الزمان ونحن نعلم أن أرسطو بدأ كتابه في الميتافيزيقا بقوله : إن الإنسان كائن مستطلع ، وإن حب المعرفة يولد في المرء لذة طبيعية هي التي تسوقه إلى طلبها . وبدأ ديوي في كتابه « تجديد الفلسفة » بأن أصل الفلسفة في الرغبة وفي التخيل ، لأن الإنسان يمتاز عن الحيوان بالاحتفاظ بذكرياته الماضية وتجربته السابقة ، وأنه يتخذ من هذه الذكريات رموزاً لحياته المقبلة ، كالنار ليست مجرد شيء يحرق ويؤذى من يتعرض له ، بل رمز لحراب العبادة ،

وبذلك يصبح للحياة معنى وتصبح مأساة حقيقية . - وفي كتابه « البحث عن اليقين » يذهب إلى أن الإنسان محفوف أبدأً بالخطر ، وهو لذلك يلتمس الأمن بطريقتين ، طريق علمي هو محاولة فهم أسرار الطبيعة وابتكار الأدوات والفنون التي يحمي بها نفسه ويسيطر بها على البيئة الطبيعية من بناء مساكن ، ونسج لباس ، واتخاذ أسلحة يهاجم بها الحيوانات وغير ذلك . والطريق الآخر خيالي وهمي ، يحاول به أن يسترضي القوى التي تحدد مصيره بتقديم التضحية لها ، وعبادتها ، وممارسة الطقوس الدينية والسحرية ، سواء بحركات ظاهرة ، أم بسريرته الباطنة من تقوى وإخلاص .

ولكن الناس رفعوا من قيمة الروحانيات على الماديات التي حطوا من شأنها وأنزلوها منزلة أقل من المعقولات النظرية والروحانيات المجردة .

ارتضى الناس في أحضان الروحانيات وظنوا أنها توصلهم إلى « اليقين » ، وابتعدوا عن العمل والصنع والفنون اليدوية المتغيرة لأنها لا تبلغ مرتبة اليقين ، ولا يمكن أن تبلغه ، ورثب الفلاسفة على هذا الفصل نظرياتهم في الوجود والمعرفة والقيم على السواء . هناك وجود ثابت يقيني من وراء هذا الوجود المتغير ، والمعرفة المطابقة لهذا الوجود هي أصدق معرفة ، والقيم الأخلاقية سامية خالدة ينبغي على الإنسان أن يرتفع إلى مستواها ، وقل أن يستطيع امرؤ أن يبلغها ما دام مرتبطاً بهذه الحياة وبهذا الكون . وهكذا ضلت جميع الفلسفات القديمة بسبب هذا الفصل بين الروحاني والمادى ، بين النفس والبدن ، بين المثالي والواقعي ، وليس ثمة من حل لهذه المشكلة سوى إلغاء هذا التمييز ، واتخاذ « الخيرة » أساساً لكل بحث إنساني سواء كان علمياً طبيعياً أو أخلاقياً إنسانياً .

ولا شك أن هذه الوجهة من النظر تعد ثورة في علم الفلسفة . وكل فيلسوف كبير أحدث في الفلسفة

ثورة ، فهذا سقراط ثار على السوفسطائيين وعلى مبدأ النسبية والتغير وأرسى قواعد الخير الثابت ، وأنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أى حولها من البحث فى الأمور الطبيعية إلى الأمور الإنسانية . وسار على متواله أفلاطون ثم أرسطو وسائر الفلاسفة القديمة وفى العصر الوسيط ، حتى جاء « كانط » فأحدث ثورة أخرى كبيرة شبهها بالثورة الكورينقية فى علم الفلك ، يريد بذلك أنه بدلا من أن نكون الأرض هى المحور الذى يدور العالم حوله ، أصبحت الشمس هى المحور والأرض تدور حولها . كذلك بعد أن كانت الأشياء الخارجية هى المحور الذى يدور الفكر حوله محاولا معرفته ، أصبح العقل عند كانط هو المحور الذى تدور حوله الأشياء الخارجية ، لأن العقل البشرى فى نظر كانط مزود بمقولات أولية تطبع المعرفة بطابعها .

انتقد ديوى هذه النظرية الكانطية ، وبيّن أنها ليست فى الحقيقة ثورة ، لأن المعرفة التى كانت فى الفلسفة القديمة متعالية فى عالم منفصل أسى من عالمنا ، أصبحت عند كانط متعالية أيضا لأنها انتقلت إلى عرش العقل الموجود فى الإنسان ، وتستمد وجودها منه بالقطرة ، وهى أولية سابقة على التجربة . ولكن عند ديوى ليست المعرفة أولية ، ولا سابقة على التجربة ، بل نابعة من التجربة نفسها ، ومن الخبرة ، وثمرتها لها .

وكان اليقين فى المذاهب التقليدية منذ الفلسفة اليونانية حتى كانط بل إلى ما بعد كانط ، مستندا إلى الحقائق الثابتة الأزلية لأنها موجودة فى عالم أعلى ، وغاية أمل الفيلسوف أن يجتهد ليتطابق معها ، وعندئذ تم المعرفة ، ويظفر باليقين والاطمئنان العقلى .

والواقع يدلنا على خلاف ذلك ، لأن الحياة الطبيعية كانت أم إنسانية فى جريان متصل وتغير مستمر ، وعلينا أن نتطابق مع هذا العالم المتغير ، وأن

نلتمس منه المعرفة واليقين ، وإذالم يكن اليقين ميسورا فى علم متغير ، فاعلينا إلا أن نقنع بالرجحان .

وهذه هى الثورة الدبوية التى تطالب بأن نجعل معيار الحكم فى النتائج والثمرات لافى الأشياء السابقة ، وأن تسعى إلى بناء علم مستقبل بالقصد والتوجيه بدلا من الاعتماد على الماضى الثابت . والجديد فى هذه الثورة هو « التفاعل » المستمر فى مجرى الطبيعة بين ذهن الإنسان وبين الأشياء الطبيعية ، أى فى مجرى « التجربة » . وبدلا من أن يسمى الأداة الإنسانية الموجهة لتيار الخبرة المتصل « العقل » طالب بتسميته « الدكاء » ليدل بذلك على المشاركة الفعلية فى توجيه العالم . ولما كانت الفلسفة خلاف العلم وخلاف الفن ، فلها مهمة خاصة بها هى الطبيعة البشرية من جهة أخلاقيتها وسلوكها الاجتماعى . فامادة التى يشغل عليها الفيلسوف ويصوغ منها أفكاره هى البشر أطفالا وشبابا وشيوخا ، يأخذ بيد الطفل بالتربية ، ويسمو بالفرد بالمعرفة ، ويتطور بالمجتمع بالعلم .

وما يسميه ديوى فن القبول وفن التوجيه تابع لنظريات الفلاسفة التقليدية فى الوجود والمعرفة ، لأن الوجود الثابت والمعرفة المطابقة لهذا الوجود ، إنما تعطينا قبول ما هو قائم ، وليس الحال كذلك فى فلسفة الخبرة الدبوية ، لأن الأمر ليس مجرد استقبال بل هو توجيه للأحداث من جهة ما للإنسان من دور فعال فى الحياة . ولقد كان العلم من عهد قريب يقف عند مرحلة الوصف والتسجيل ، أى عند فن القبول ، ولكنه اليوم انتقل إلى دور آخر هو التركيب وتغيير الطبيعة وتوجيهها . مثال ذلك الذرة عرف العلماء سرها ، وهذه مرحلة الوصف والتحليل ، ثم ركبوها فتمت بذلك المرحلة العلمية . ومن هنا كانت روح المنهج التجريبى العلمى قائمة على ثلاث خصائص هى العلانية لا السرية ، ثم توجيه البحث

التفكير البرهاني ، كما رأينا في خضوع الفكر للعلم التجريبي ومنهجه .

ولست أحكام القيمة ، ومنها المثل العليا الأخلاقية مستمدة من معايير سابقة ومبادئ أولية متعالية ، ولكنها أحكام عن شروط الأمور التي نجربها ونتائجها وكيف يجب أن تنظم تكوين الرغبات والعواطف والمنع .

وإذا طبقنا المنهج التجريبي على أمور الدين والأخلاق والاجتماع وهي الأمور التي تمتاز بالقيمة حدث لها تغيير عظيم أشبه بما حدث في العلوم الطبيعية ؛ ولأمر ما نتق في المنهج التجريبي عند ما تطبقه على الأمور الطبيعية ولا نتق فيه عند تطبيقه على الإنسانيات ؟ فإن قيل لئنا لو فعلنا ذلك لتخلينا عن كل سلطة منظمة وعن جميع المقاييس والمعايير ، أجاب ديبوي بأن المنهج التجريبي لا يعني التخييط والسلوك الأعلى بل التوجيه بالمعرفة والذكاء .

صفوة القول : اليقين الذي ظن قدماء الفلاسفة بلوغه بطريقتهم التي فصلت بين عالم الحق وعالم الواقع أمر لا يمكن ، وإنما الذي في ميسور الإنسان هو أن يبلغ الأمن ، عن طريق السير في تيار العلم والصناعات التي تحسن أحوال العمران .

### منتخبات من هذا الكتاب

١ - نظرية المعرفة قديماً (ص ٤٧ - ٤٨ من الترجمة العربية) .

لقد صيغت نظرية المعرفة على مثال ماهو مفروض أن يتم في عملية الإبصار . فالشيء الخارجي يعكس الضوء على العين فيرى . وهذا الفعل يضيف اختلافاً إلى العين وإلى الشخص صاحب جهاز البصر ، ولكنه لا يضيف شيئاً ممّا للشيء المبصر . فالشيء الواقعي هو الشيء الذي يتربع ثابتاً على عرش

لحل المشكلة المعروضة على بساط البحث ، وأخيراً تكونين مواقف جديدة تختلف فيها علاقة الأشياء بعضها ببعضها الآخر .

ولست المعرفة مطابقة بين ذات عارفة وبين موضوع معروف هو الحق الثابت ، بل المعرفة هي المنهج التجريبي نفسه تجري معه وتتطور كلما تطور ، وينشأ المعروف من الخطوات التجريبية وهي :

١ - إعادة الكيفية المشاهدة بالحواس ، وهذه تحدث من تفاعلنا مع البيئة وتكون معرفة غير يقينية .

٢ - التمييز بين المعطيات الحسية وبين الأفكار التي نسوقها لتأويلها .

٣ - هذه الأفكار أو الفروض ليست ثابتة نهائية بل عرضة للمراجعة وافترض فروض جديدة .

٤ - المطابقة بين هذه الفروض وبين المعطيات بغية تحسين الفروض وتحقيقها .

ففي كل مرحلة يتخذ العالم الباحث الأفكار أداة لتوجيه ملاحظاته ونظريات ونتائج جديدة . وهذا المنهج كما يطبق على العلوم الطبيعية يمكن كذلك أن يطبق على الإنسانيات مثل الأخلاق والدين والاجتماع ، التي تمتاز بالقيم .

هناك فرق بين حكم الواقع وحكم القيمة ، فالأول يدل على واقعة وجودية كما نقول هذا الشيء حلواو مر ، أحمر أو أسود ، فهو وصف للواقع قد يكون صواباً إن كان مطابقاً له ، أو خطأ إن كان غير مطابق . ونحن نصف شيئاً بالقيمة فعني ذلك أنه يحقق «شروطاً معينة ، وأنه يؤدي وظيفة» أكثر من مجرد الوجود . فقولنا الورد جميل حكم واقع ، ونحن نختر لوروداً لتقدمها هدية ، أو وضعها للزينة يكون لها قيمة تحقق شروطاً معينة وتؤدي وظيفة ، بناءً على الاختيار ، والتوجيه ، والإيثار ، والترجيح ، والاستحسان . فالقيمة خاضعة للتفكير الموجه أو



تكراراً ورتيباً وتقليداً لأفعال الغير حتى يحصل على المهارة الشخصية ، أما الفنون الحرة فكان يدرسها أولئك الذين عليهم أن يشغلوا بعض مناصب السلطان ، التي تُشغَل بعد شيء من الذرية على الحكم الاجتماعي . وكان مثل هؤلاء الأشخاص يملكون الوسائل المادية التي تكفل لهم الفراغ ، ويشغلون المناصب التي تحتاج إلى شرف خاص وصدارة معينة ، وقضلا عن ذلك فلم يكونوا يتعلمون بالتكرار الميكانيكي وممارسة الأبدان في استعمال الأدوات والآلات ، بل يتعلمون « فكرياً » بطريق ضرب من الدراسة يتطلب استخدام العقل لا الجسم .

### ٣ - الغرض من العلم : (ص ١٢٧)

غرض العلم الكشف عن العلاقات الثابتة بين التغيرات بدلا من تعريف الأشياء اللامتغيرة المتعالية على إمكان التبدل . فوفق العلم بهم يمكن أن يزم الأحداث بدلا من اهتمامها بالعلل الغائية . والمعرفة حين تبحث فيها هو قريب لا ما هو نهائي إنما تبحث في العالم الذي نعيش فيه ، العالم الذي نجربه ، بدلا من محاولة الهرب من طريق العقل إلى عالم أعلى : والمعرفة التجريبية ضرب من العمل ، وهذا الضرب ككل عمل يقع في زمان معين وفي مكان معين وفي ظروف خاصة مرتبطة بمشكلة محدودة .

### ٤ - البحث العلمي (ص ١٢٨)

البحث العلمي يبدأ دائماً من الأشياء الموجودة في البيئة مما نجربه في حياتنا اليومية ، من الأشياء التي نراها ونتناولها بأيدينا ونستعملها ونتمتع بها ونعانيها . وهذا هو عالم الكيفيات العادي . ولكن بدلا من قبول كيفيات وقيم هذا العالم باعتبار أنها تقدم موضوعات المعرفة مع خضوعها لترتيب منطقي معين ، ينظر البحث التجريبي إليها باعتبار أنها تقدم حافزاً للفكر .

العزلة كأنه ملك ينظر العقل إليه محققاً فيه . والنتيجة التي لامناص منها هي القول بنظرية المعاناة في المعرفة أو نظرية المتفرج . حقاً هناك نظريات تذهب إلى تدخل النشاط العقلي ، ولكنها احتفظت بالمقدمة السابقة مما ترتب عليه استحالة معرفة الحقيقة الواقعة . فإدام العقل يتدخل فنحن إنما نعرف طبقاً لهذه النظريات شياً معدلاً للشيء الواقع ، أو ظاهراً مائلاً . ومن العسير أن نجد تأييداً أكمل مما تقدمه لنا هذه النتيجة عن السيطرة الشديدة للاعتقاد بأن موضوع المعرفة عن حقيقة ثابتة وكاملة في ذاتها ، متعزلة عن فعل البحث الذي يشتمل على أي عنصر يحدث التغير .

### ٢ - الفنون الحرة والفنون التكنولوجية (ص ٩٨)

(٩٩ -

مر على الإنسان حين من الدهر كان يعد « الفن والعلم » فيما يفترض اصطلاحين متكافئين ، ولا تزال بقية من ذكرى تلك الفترة في تنظيم الجامعات حين يقال : « كلية الفنون والعلوم » . وكان هناك تمييز بين الفنون الميكانيكية والفنون الحرة . كان ذلك التمييز في بعض جوانبه بين الفنون الصناعية والفنون الاجتماعية ، بين ما يتعلق بالأشياء وبين ما يتصل مباشرة بالأشخاص ، فالتحوي والخطابة مثلاً - عندما تبحث في الكلام وتفسير الأدب وفن الإقناع - كانا أعلى من الحدادة والنجارة . فالفنون الميكانيكية كانت تتعلق بأمور هي مجرد وسائل ، والفنون الحرة كانت تتصل بأمور هي غايات ، لها قيمة غائية وذاتية ثم عملت الأسباب الاجتماعية على ازدياد وضوح ذلك التمييز . فعلم الحيل يبحث في الفنون الميكانيكية ، وهذه أدنى رتبة في السلم الاجتماعي . والمدرسة التي تعلم فيها هذه الفنون هي المدرسة العملية ، أي التلمذة على الذين برعوا في الحرفة وأسرارها . والتلاميذ أو الصبيان كانوا يتعلمون بأن يعملوا ، وكان العمل

إلى ضروب غريبة من العمل كالطقوس والعبادات وتعلق الفكر بالكشف عن النور بدلا من الدلائل على ما سيحدث. ثم تميز تدريجاً عالمان : أحدهما أعلى يشتمل على القوى التي تتحدد مصير الإنسان في جميع الأمور الهامة ، وهذا هو العالم الذي اهتم به الدين . أما الآخر فيشتمل على الأمور الدارجة التي يعتمد فيها الإنسان على مهارته الخاصة وماله من بصيرة بملكها بالفعل . وورثت الفلسفة هذا التقسيم .. ثم انقسمت الطبقة المفكرة دعامة اليقين وضمانه كما يقدمه الدين في البرهنة الفكرية على حقيقة أمور العالم المثالي .

• • •

ومع ذلك فقد زعزعت نتائج العلم الحديث أساس ذلك النظام الذي كان يبدو وطيداً . وأدت هذه النتائج في ذاتها إلى أكثر من ذلك في الاهتمامات وأنواع النشاط الجديد التي ولدتها إلى الفصل بين ما يهتم به الإنسان في هذه الحياة الدنيا وبين الإيمان بالحقيقة المطلقة التي كانت تنظم حياته الحاضرة في تحديدها لمصيره الأقصى الأزل . وتعد مشكلة إعادة التوحيد والتعاون بين معتقدات الإنسان عن العالم الذي يعيش فيه ، وبين معتقداته عن القيم والأغراض التي يجب أن توجه سلوكه أعمق مشكلة في الحياة الحديثة ؟

#### ٧ - أحكام القيمة (ص ٢٩٣)

عندما تعجز نظريات القيم عن تقديم المعونة الفكرية لصياغة الأفكار والاعتقادات عن القيم المناسبة لتوجيه السلوك ، فينبغي أن يملأ هذا الفراغ بوسائل أخرى . فإذا غاب النهج البصري فهناك التحيز ، وضغط الظروف المباشرة ، والمصلحة الشخصية ومصلحة الطبقة والعرف والمؤسسات التي نشأت عَرَضا في التاريخ الماضي ، وهذه كلها ليست غائبة ، وهي تميل إلى أن تتخذ مكان العقل البصير . وهكذا ينتهي بنا الأمر إلى قضيتنا الأساسية : أحكام القيمة هي أحكام عن

إنها مواد المشكلات لا حلولها ، وعلينا أن نسمى إلى أن تكون موضوعات المعرفة . وأول خطوة في المعرفة أن نتحدد المشكلات التي تحتاج إلى حل ، وتتحقق هذه الخطوة بتعديل الكيفيات الواضحة المعطاة ، فهذه الكيفيات آثار وأمور علينا أن نفهمها ، ويتم فهمها بصيغة تولدها . إن البحث عن العلل الفاعلة بدلا من العلل الغائبة ، عن العلاقات الخارجية بدلا من الباطنة ، هو الذي يستهدفه العلم

#### ٥ - اليقين والأمن : (ص ٢٧١ - ٢٧٣)

إن شروط الطبيعة وعملياتها كما تولّد اللاتيقين ومخاطره تقدم لنا كذلك الأمن من المخاطر وسبل التأمين بإزائها . فالطبيعة تتميز بأنها مزيج دائم من المزعزع والثابت ، وهذا هو الذي يعطي الوجود طعماً مرّاً ، إذ لو كان الوجود إما واجباً أو ممكناً ، فلن يكون في الحياة ملهية أو مأساة ، ولا تكون ثمة حاجة إلى إرادة العيش ، إن أهمية الأخلاق والسياسة ، والفنون والصناعات ، والدين ، والعلم كنهج وكشف ، كل ذلك يستمد أصله ومعناه من وحدة المستقر وغير المستقر ، الثابت والمزعزع في الطبيعة . ولن نجد خارج الوحدة شيئاً يسمى « الأهداف » ، سواء أكانت نهاية أشواط أم كانت أغراضاً تنصبها أمام أعيننا . فليس ثمة كون واحد صمد تنجه إليه دون أن يسمح بأي تغير ، أو تسير نحوه الأحداث المقدورة . وليس ثمة تمام عمل مالم يكن ثمة مخاطرة بفشل ، ولا فشل حيث لا يوجد أمل في إمكان التحقيق .

#### ٦ - دعامة اليقين في الفلسفات القديمة (ص ٢٨٢)

رأينا منذ أسبلاال هذه المناقشة أن عدم الأمن يولد البحث عن اليقين . وهناك عواقب تنشأ من كل تجربة وهي متابع اهتمامنا بما هو موجود في الحاضر . رأينا أن غياب فنون التنظيم جنح بالبحث عن الأمن

شروط الأشياء المحبوبة ونتاجها ، أحكام عما يجب أن ينظم تكوين رغباتنا ومحوباتنا ومتعنا ، لأن أى شئ يقرر مصير تكوينها سيحدد الطريق الأساسى لسلوكنا الشخصى والاجتماعى .

#### ٨ - تطبيق المنهج العلمى على الإنسانيات (٣٠١)

هذا هو المعنى العام لنقل المنهج التجريبي من الميدان الفنى للبحر الطبيعية إلى الميدان الأوسع للحياة الإنسانية . فنحن نثق بهذا المنهج فى تكوين معتقداتنا عن الأمور التى ليست لها صلة مباشرة بالحياة الإنسانية ولكننا لانتق به فى الأمور الأخلاقية والسياسية والاقتصادية . وفى الفنون الجميلة توجد دلائل كثيرة على حدوث تغيير . وقد كان مثل هذا التغيير فى الماضى نذيراً ومبشراً بتغييرات فى الاتجاهات الإنسانية الأخرى ، ولكن بوجه عام تعد فكرة اصطناع المنهج التجريبي فى الشؤون الاجتماعية وفى الأمور التى يظن أنها أდوم قيمة وأعلاهها عند معظم الناس نزولاً عن جميع المعايير وكل سلطة مُنظمة .. لكن من جهة المبدأ لايعنى المنهج التجريبي الفعل العشوائى الذى يجرى بلا هدف ، بل يدل على التوجه بالأفكار والمعرفة .

#### ٩ - الثورة الدبوبة (ص ٣١٨ - ٣١٩)

كان المركز القديم هو الذهن العارف عن طريق جهاز من القوى كاملة فى ذاتها إنما تفعل فعلها فى مادة سابقة خارجة كاملة كذلك فى نفسها . أما المركز الجديد فهو التفاعلات غير المحدودة التى تقع داخل مجرى طبيعة غير ثابتة وكاملة بل قادرة على التوجيه نحو نتائج جديدة وتختلف بتوسط عمليات مقصودة . وليست الذات ولا العالم ، وليس النفس ولا الطبيعة هو المركز ، كما أنه ليست الأرض أو الشمس هى المركز المطلق لكون وحيد ، والصورة الضرورية التى نرجع إليها ، وإنما هناك كل متحرك لأجزاء متفاعلة

يرز فيه مركز حياً يظهر مجهود لتغيير هذه الأجزاء نحو وجهة خاصة .

وللانقلاب أوجه عدة متداخلة فيما بينها ، ولا يمكن القول إن وجهاً منها أهم من غيره ، لكن تغييراً من هذه التغييرات يبرز متميزاً تميزاً عجيباً . فلم يعد الذهن متفجعاً ينظر إلى العالم من خارج ويحد سعادته القصوى فى بهجة التأمل فى ذاته ، وإنما الذهن موجود داخل العالم كجزء من عملياته الجارية على الدوام . وهو يتميز كذهن بأنه حياً وجد وقع التغير بطريقة « موجعة » ، وبحيث تنجم حركته فى طريق محدود واحد ، أى من المشكوك فيه والمهم إلى الواضح وإلى الحلول المستقر . فالانتقال التاريخى الذى تتبعنا سجله كان من المعرفة كنظر من خارج إلى المعرفة كشريك فعال فى مأساة عالم متحرك على الدوام :

#### ١٠ - العلم والفلسفة (ص ٣٣٧ - ٣٤٠)

يجدر بنا أن نذكر كلمة أخيرة عن الفلسفة ، فهى كالدين قد دخلت فى نزاع مع العلوم الطبيعية ، أو على الأقل ازداد اقتراق طريقها عن طريق العلوم منذ القرن السابع عشر . وأعظم سبب لهذا الشقاق أن الفلسفة زعمت أن وظيفتها معرفة الحقيقة ، مما جعلها منافسة للعلوم لا مكملتها . واندفعت الفلسفة تطلب ضرباً من المعرفة أعلى من المعرفة التى تمدنا بها العلوم : وترتب على ذلك على الأقل فى صور الفلسفة الأكثر نظاماً ، أنها اضطرت إلى مراجعة نتائج العلم لتثبت أنها لا تعنى ما نقول ، أو أنها على أى حال تنطبق على عالم من المظاهر بدلا من انطباقها على تلك الحقيقة العليا التى تنجم إليها الفلسفة .

وفى ظل هذه الظروف لن تجد هذا الفلسفة أنها تعارض العلم ، وإنما هى همزة الوصل ، أو ضابط الاتصال كما يقال اليوم ، بين نتائج العلم وضروب

والمصلحة الضيقة ، والعرف المألوف ، والسلطة الصادرة عن مؤسسات منعزلة عن الأهداف الإنسانية التي تخدمها . وهذه الوظيفة السلبية للفلسفة ليست سوء مراقبة عمل الخيال المبدع حين يهديننا إلى الإمكانيات الجديدة التي تكشف المعرفة بالواقع عنها ، ويلقى بمناهج جديدة لتحقيقها في مجال الخبرة اليومية للبشر .

الأفعال الاجتماعية والشخصية التي بها تتحقق الممكنات ونشقى في سبيلها ، أما الدين الذي يشقّ إلى الإلحاح ويمجد الإحساس بالإمكانيات المثالية المتعالية عن الواقع فسيجد نفسه وقد وقفه أي كشف علمي عند حده . لأن كل كشف جديد سيفتح باباً جديداً . ستجد مثل هذه الفلسفة أمامها ميداناً واسعاً من النقد . ولكن ذهنها الناقد سينصب على سيطرة التحزب ،



الاجتماعية  
مركز الدراسات والبحوث

# المسند لابن حنبل

بقتلم  
الأستاذ الشيخ محمد بن زهرة

أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق - جامعة القاهرة

الجيش الإسلامي ، إذ لم يتم ذلك إلا سنة ١٩٨ ، وأبوه كان قائداً من قبل ذلك .  
ومن هذا يتبين أن أسرته كانت تعيش بخراسان ، وكان لها مجد فيها ، ولكن أحمد لم يولد بخراسان ، وكانت ولادته ببغداد إذ ترك أبوه قيادته في الجيش وعاد إلى العراق ، وفي عاصمة الحكم الإسلامي ولد أحمد .

والغلام الصغير لم يكد يرى نور الوجود ، حتى فقد أباه الشاب الذي لم يكن قد تجاوز الثلاثين ، ويدكر المؤرخون أن أباه قد مات ولم يبلغ سن الفهم والمعرفة ، حتى إنه يقول إنه لم ير أباه .

٢- وقامت أمه على تربيته ، برعاية عمه ، وإذا كانت هذه الأسرة قد فقدت سلطانها ، فقد أرادت الأم الرعوم أن تستبدل لابنها بسلطان المادة والولاية سلطان العلم ، فوجهته إليه ، وكان له نزوع نحوه ، وسهل ذلك إقامته بمدينة بغداد ، معدن العلم الإسلامي ، وموئله ، إذ زخرت بأنواع المعارف والفنون الإسلامية ، فيها القراء ، والمحدثون ، والفقهاء ، والمتصوفة ، والفلاسفة والحكماء ، وعلماء اللغة ، وكبار الشعراء .

١- كتاب المسند موسوعة جامعة لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما أثر عنه من أفعال ، والسنة المأثورة عن أصحابه وقناوهم وقد استغرق جمعه وتنقيحه حياة الإمام أحمد رضي الله عنه ، ولا بد أن نشير إلى جامعته قبل أن نتكلم فيه .  
ولادة أحمد ونشأته وأسرته :

١- كانت ولادة أحمد في شهر ربيع الأول سنة ١٦٤ ، ووفاته سنة ٢٤١ ، فعمر نحو سبع وسبعين سنة قضاه رضي الله عنه في البر ، وجمع علم رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم أصحابه الكرام ، ونفع الناس بشمرات ما وصل إليه من فقه السنة المأثورة .

وقد كان من أسرة عربية ، فكان عربياً من جهة أبيه ومن جهة أمه ، إذ ينتميان إلى قبيلة شيبان ، وهي قبيلة ربيعة عدنانية ، فلتقى مع النبي صلى الله عليه وسلم في جده العالئ نزار .

وأسرته نالت مجداً في الدولة الأموية والعباسية ، فجدّه كان والياً في إحدى الولايات بخراسان ، وأبوه كان قائداً عربياً من قواد الجيش العربي العباسي ، قبل أن يتغلب العنصر الفارسي على العنصر العربي في

الطريق أن يمدوا له يد المعونة فردها ، وكان يؤجر نفسه للجاليين بقليل من المال ، وكان يتولى بعض أعمال النسيج لينفق منه ، وفي صحبته بعض الأغنياء الذين حاولوا أن يقرضوه ، فرد عليهم أموالهم ، لأنه لا يريد أن يكون لأحد من العباد عليه فضل إلا فضل العلم والتلقى .

### مع الحبرة إلى المقبرة :

٣- طاف أحمد في الأقاليم الإسلامية طالباً للحديث لا يستكثر الكثير من التعب ، يحمل حقائب كتبه على ظهره ، وقد رآه بعض عارفه في إحدى رحلاته ، وهو يعلم كثرة ما رواه من الحديث ، وحفظه وكتبه ، فقال له : « مرة إلى الكوفة ، ومرة إلى البصرة ! ! إلى متى ؟ » فقال أحمد رضي الله عنه : « مع الحبرة إلى المقبرة » وهذه الحبرة التي يحملها كان يدون بها ما يسمع من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن العصر كان عصر جمع وتدوين ، ففيه جمع الفقه ودون ، وجمعت اللغة وأشعار العرب ونثرهم ، فلا بد إذن أن يجمع الحديث ويدون ، وبذلك سعى أحمد في جمعه وتدوينه ، ولم يجد سبيلاً يجب أن يسلكه لخدمة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا سلكه ، فكان يعمل أولاً على سماع الحديث من راويه ، ثم يدونه ، ويحفظه في صدره ، مع حفظه في القُرطاس بالتدوين ولما بلغ ما بلغ من حفظ الحديث وتدوينه كان لا يعتمد على حفظه فقط ، عند ما يتلقى عنه غيره ، ليكون متيناً في كل ما يؤخذ عنه ، ويروى أنه سأل بعض أهل مرو عن حديث ، فأمر ابنه عبد الله أن يحضر له كتاب الفوائد ، ليجث عن الحديث ، ولكنه لم يجده ، فقام بنفسه وأحضر الكتاب ، وأخذ يحيث عن الحديث<sup>(١)</sup>.

وابتداً حياته الفكرية باستحفاظ القرآن الكريم ، ثم طلب الفقه ، فطلبه على الإمام أبي يوسف صاحب أبي حنيفة ، وقاضى الدولة العباسية إبان ذلك وبعد أن أخذ من الفقه أشطراً من أبي يوسف وغيره اتجه إلى الحديث ، وأراد أن يعرف مصدر الفقه قبل أن يوغل فيه ، ويذكر المؤرخون أن أول طلبه للحديث كان سنة ١٧٩ ، أى وهو في نحو الخامسة عشرة من عمره طلبه من المحدثين ببغداد ، حتى إذا أحس بأن المحدثين في عصره كانوا متفرقين بالأمصار ، اتجه إلى الرحلة ليتلقى العلم عنهم من أفواههم ، ولا يكتفى بالروايات المنقولة التي تنقل عنهم ، وابتداً رحلاته في سنة ١٨٦<sup>(٢)</sup> فرحل في هذا العام إلى البصرة ، وفي العام التالي رحل إلى الحجاز ، وفيها كان أول لقاء له بشيخه الشافعي رضي الله عنه ، ثم توالى رحلاته إلى البصرة ، حتى إنه يروى أنه رحل إليها خمس مرات ، ثم رحل إلى الكوفة ، وتوالى رحلاته إلى الحجاز ، فرحل إليه خمس مرات أولاً سنة ١٨٧ ، والثانية سنة ١٩١ ، ثم سنة ١٩٦ ثم سنة ١٩٧ ، ثم حج سنة ١٩٨ واستمر إلى سنة ١٩٩ ، وقد حج ثلاث مرات من الحج ماشياً ضل الطريق فيها مرة . ورحل إلى الكوفة ثم اليمن لطلب الحديث من عبد الرزاق بن همام المحدث المشهور وكان يمكنه أن يأخذ عنه وهو بالحجاز ، إذ لقيه بالحجاز عند ما كان على نية الذهاب إليه في اليمن للقائه ، فلم يأخذ عنه ، وآخر أن يركب متن الصعاب للذهاب إليه في اليمن ، لاعتقاده أنه كلما عظمت المشقة في الطلب ، اشتد الحرص على ما أخذ ، ولأن النية الحسنة يجب أن تنفذ ، ولأن الطلب من الشيخ في وقت اطمئنانه وقراره ، خير من طلب بعلمه في سفره وتراحاله ، ولذا سافر إليه في صنعاء ، وأصابه الجهد الشديد ، فقد نفدت نفقاته ، وأراد من معه في رفقة

(١) المنتقب لابن الجوزي ص ١٩٠ .

(٢) راجع في ذلك منتقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص ٨٥ .

## أبو الفقه :

٤ - كان أحمد في جمعه للأثر ، يجمع الأحاديث

المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويجمع أعمال الرسول وتقريراته ، أى ما يقر أصحابه عليه ويجمع لأجل هذا أقوال بعض التابعين ، وفتاويهم . إذا كانوا قد بلغوا منزلة من الفتوى يكونون بها حجة يؤخذ عنهم . لقد ابتدأ حياته طالباً للفقه ، ثم كان مع تفرغه للحديث غير منقطع عن الفقه ، بل كان يقبس من فقهاء عصره ما يرى فيه علماً بما لم يكن يعلم ، كما أخذ عن الشافعي عند التقائه به بمكة سنة ١٨٧ ، ثم عند ملازمته له في الفترة التي قضها هذا ببغداد وإذا كان قد أخذ عن الشافعي منهاجه الذي سنه ليلزمه المجهود في طلب أحكام الفروع من الكتاب والسنة ، وهو ما سمي علم الأصول ، فقد كان هو عنده المادة الفقهية التي يستطيع أن يغوص فيها ملزماً المناهج الذي سنه الشافعي مضيئاً إليه ما انتهى هو في دراساته إليه ، وإن هذه المادة هي ما جمعه من أحاديث وسنن وفتاوى ، فقد كانت معيناً أمده بفقه أثيري قويم ، وقد استنبط بالبناء عليه ، وخرجه تخريجاً حسناً ، وبهذا التقى عزده علم الحديث والآثار مع الفقه ، بل إنه وهو ينقل السنة كان ينقل أعمق الفقه ومصدره ، ولذا جاء فقهه مشابهاً لفقه الصحابة والتابعين ، لأنه استقى منهم ، حتى لقد ادعى ابن جرير الطبري أنه كان محدثاً ولم يكن فقيهاً ، ولم يعده ابن قتيبة في ضمن الفقهاء ، بل عده في ضمن المحدثين ، وذلك لما سبق من تشابه فقهه مع فقه أهل السنة والآثار ، وقربه منهم ، ولا حترامه آراء الصحابة ، حتى إنه كان لا يرجح بعضاً على بعض ، فإذا روى رأياً لثنين من الصحابة أو ثلاثة اعتبر آراءهم جميعاً أوجهاً في مذهبه ، أو آراء فيه ، إلا إذا أيد أحد الآراء محدث للنبي أو عمل له ، فإنه يختاره دون سواه ، لأن رأى

الصحابي مهما يكن مقامه مؤخر عن قول النبي صلى الله عليه وسلم .

## علم أحمد بالفارسية :

٥ - انتقلت أسرة أحمد من مرو ، وأمه كانت حاملًا به كاورينا ، وولد ببغداد كما ذكرنا من قبل ، ويظهر أن إقامة أسرته الطويلة بخراسان واتصال أعمال عمه بها ، إذ كان كاتب الخلافة العباسية هناك - جعل اللغة الفارسية معروفة في هذه الأسرة ، ولذلك ثبت أن أحمد كان يعرف الفارسية ويتحدث بها ، وقد روى ذلك الذهبي في تاريخه ، فيروى أنه قدم عليه من خراسان ابن خالته ، فكان أحمد يسأله عن خراسان وأهلها وربما استعجم القول على الضيف ، فيكلمه أحمد بالفارسية .

## محنة القول بخلق القرآن :

٦ - نزلت بأحمد محنة شديدة ، استمرت طول خلافة المعتصم والواثق ، وتلك المحنة كانت بسبب ما أثاره المعتزلة من ضرورة القول بخلق القرآن ، وتكفير من لم يقل بذلك ، واتباع المأمون لهم ، فأنزل وزير المأمون بالفقهاء والمحدثين محنة شديدة ، منع القضاة من مناصبهم إلا إذا قالوا ذلك ومنع الفقهاء من أن يفتوا والمحدثين من أن يتحدثوا إلا إذا قالوا إن القرآن مخلوق ، بل إن الشهود في مجالس القضاة ما كانت لتسمع شهادتهم إلا إذا قالوا ذلك القول ، ولم يكنف وزير المأمون بذلك ، بل أحضر الفقهاء والمحدثين الذين رضوا بالحرم من الفتوى والتحديث ، ولم يسوغوا لأنفسهم الخوض في ذلك ، لأنهم رأوا أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا فيه ، وما كان لهم أن يتكلموا في أمر لم يتكلم فيه السلف الصالح ، أحضرهم وهددهم بالعذاب الشديد ، فخضوا جميعاً إلا ثلاثة أحدهم أحمد بن حنبل ، فسبقوا مكبلين بالحديد سنة

٢١٨ من بغداد إلى طرسوس ، حيث كان المأمون ،  
وفي الطريق ضعف أحدهم ففكت قيوده ، واستشهد  
ثانيهم في أثناء السير ، وبقي أحمد ، والله معه .  
ورضى بأن يسام العذاب . ولا ينطق بأمر لم يخض فيه  
السلف الصالح .

وفي أثناء الطريق مات المأمون ، ولكنه ترك لأخيه  
المعتصم الذي جاء بعده ، وصية يشدد فيها بالأخذ بمنهاجه  
في القول بخلق القرآن وإنزال العقاب بمن لم يقل ذلك  
القول من الفقهاء والمحدثين ، وكان المعتصم رجلاً  
عسكرياً ، فنفذ لإرادة أخيه أعنف تنفيذ ، وما وفي في  
ذلك ، وبذلك امتدت المحنة بأحمد . واشتدت .  
وأخذت أقمى أوارها ، فزج به في غيابات السجون  
وأخذوا يضربونه بالسياط المرة بعد الأخرى ، ولم  
يترك في كل مرة إلا بعد أن يغمى عليه ، وينحس  
بالسيف ، فلا يحس ، واستمر في محبسه مع هذا  
العذاب ، نحواً من ثمانية وعشرين شهراً ، فلما استئشوا  
منه أطلقوا سراحه ، وأعادوه إلى بيته . وقد أختته  
الجراح ، وأثقله الضرب المبرح ، والإلقاء في غيابات  
السجن ، حتى إنه من شدة ما نزل به كان لا يقوى  
على السير ، وقد انقطع عن الدرس من غير منع إلى أن  
التأمت جراحه واستطاع أن يخرج إلى المسجد ، وعندئذ  
عاد إلى مجالس درسه يحدث بأحاديث رسول الله ،  
ويبقى الناس على مناجاة السنة ، وازداد بذلك تقديراً ،  
فأقبلوا على سماع درسه ، واقتدى به في صبره كثيرون  
من الفقهاء والمحدثين بعد أن فرغوا أولاً ، فقالوا مقالة  
المأمون .

استمر أحمد قائماً بواجبه في الدرس والرواية بقية  
مدة المعتصم ، فلما جاء الواثق من بعده ، ووزيره أحمد  
ابن أبي دؤاد الذي حرص المأمون أولاً ، وكان ملازماً  
للمعتصم ثانياً ، حرص الواثق على إعادة المحنة بأحمد ،  
ومن اقتدى به ، فأعادها ، ولكنه لم يأمر بالضرب

بالسوط كما فعل المعتصم إذ رأى أن ذلك زاده منزلة  
عند الناس ، ومنع فكرة القول بخلق القرآن من أن  
تذيع وتنتشر لأنها كانت موجلة بالأذى ، ولا يمت  
الأفكار سوى إحاطتها بالأذى ، إذ سيصحبها بنظر  
العامه ، ولذلك اختار للمحنة الجديدة صورة أخرى ،  
وهي أن يمنع الاجتماع بالناس والتحديث والفتوى .  
وقال الواثق لأحمد : « لا تجمعن إليك أحداً ولا  
تساكني في بلد أنا فيه » .

واستمر أحمد على هذا الحبس الفكرى إلى أن  
جاء المتوكل ، وكان يكره المعتزلة ، فطرد أحمد بن  
أبي دؤاد ، ورفع المحنة عن أحمد وبقية من نزل بهم  
هذا البلاء وقرب أحمد إليه .

### رفضه لعطاء الخفاء :

٧- كان أحمد محدود الموارد ، فما كان ينفق  
إلا عن غلة حوانيت ودار تركها لها أبوه ، وكانت  
غلة ضئيلة تكفيه العيشة ، بأدنى درجاتها ، فكان  
يرضى بها ، وعرض عليه المتوكل عطاء مرات ،  
فكان يرده ، وقد سئل عن ذلك أهو حرام ، فقال  
ليس بحرام ، ولكني أتركه تنزهاً ، فكان رضى الله  
عنه نزه النفس : لا يأخذ من أحد مالا ، لا قرصاً ،  
ولا هبة .

ولقد آتى الله تعالى أحمد مع هذه الزاهدة صفة  
الزهد ، ولكن ذلك لم يمنعه طلب الحلال وتناول  
الطيبات من الحياة إن استقام طريقها ولذلك كان يرى  
الزهد طلب الحلال ، وتهذيب القلوب بالاقتصار عليه

٨- وقد أوتي رحمه الله صبراً وجلداً وقوة  
احتمال ودأب ، مع إخلاص أنار قلبه وبصيرته ،  
وأبعداه عن الرياء وكل مظاهره ، حتى كان يشتم أن  
يعيش في شعب من شعاب مكة لا يحس به أحد ،  
وأوتي حافظه واعية ، وبدنية حاضرة ، وزقفاً ولطف



عشرة ، واستقامة منهاج ، وأوفى هبة نفسية تجعل من يلقاه مخشاه من غير رهبة ، ومحبة من غير ابتذال . وكان قوياً في ذات نفسه ، وأبلغ ما كانت قوته في استيلائه على أهوائه ، وقمعه لشهوات النفس ، وبذلك صار ربانياً مهدياً .

## المسند

٩- المسند هو مجموعة الأحاديث التي رواها أحمد رضي الله عنه ، وضرب في مناكب الأرض ساعياً جاهداً في جمعها ، وهو في الحق الخلاصة لما تلقاه من الأحاديث التي دونها بأستاده ، ولذلك يتتدئ جمعه من وقت أن ابتدأ أحمد يتلقى الحديث ويرويه ، وقد ابتدأ يتلقى الحديث ويرويه ويلونه ، وهو في السادسة عشرة من عمره ، ولذلك قرر علماء السنة أنه ابتدأ في جمع المسند سنة ١٨٠ هـ ، وهذه هي السنة التالية للسنة التي ابتدأ أحمد فيها طلب الحديث كما أشرنا في تاريخ حياته ، وقد روى عن أحمد أنه ابتدأ في هذه السنة فقد جاء في كتابه المنهاج ما نصه . « كان ابتداءه سنة ١٨٠ ثمانين ومائة »<sup>(١)</sup>.

وإن أحمد كان يكره كتابة العلوم الإسلامية ما عدا الحديث ، حتى لا يكون شيء من المصادر الإسلامية مدوناً غير الكتاب والسنة ، فلا يدون فقه أى مذهب لكيلا يستغنى الناس به عن الرجوع إلى مصدر الثقة الأول ، وهو نصوص كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وروى أن عبدالله بن أحمد سأل أباه قائلاً : لم كرهت وضع الكتب وقد عملت المسند ؟ فقال رضي الله عنه مجيباً ابنه : « عملت هذا الكتاب إماماً إذا اختلف الناس رجعوا إليه » .

١٠- كان هم أحمد منذ اتجه إلى طلب الحديث أن يضع نصب عينيه جمع أحاديث رسول الله صلى

الله عليه وسلم عن الثقات الذين عاصروه ، ومن كانوا على كتب منه التي بهم ، ومن بعدوا عنه سعى إليهم جاهداً مهما تكن المشقة شديدة ، والشقة بعيدة ، واستمر في جمع مسنده هذا مدى حياته ، ولم تكن همته متجهة إلى ترتيب ما يجمع وتبويبه ، بل كانت متجهة إلى الجمع والتدوين ، وقد استمر في الجمع ، وتنقيح ما يجمع ، وتحقيق رواياته والموازنة فيها من حيث قوة الرواة وضعفهم ، فلم يكن تنقيحه ترتيباً ، ولكن كان تحقيقاً فيها رواه ولذلك استمرت المدونات مجموعات متفرقة على نحو المسودات ، حتى أحس بدنو الأجل ، فجمع بينه وخاصته ، وأمل عليهم ما كتب ، وأسمعهم إياه مجموعاً ، وإن لم يكن مرتباً ، فكان حرصه في هذه الحال على ألا يضع شيئاً قط مما جمعه ، وقال في ذلك شمس الدين الجزري ما نصه : « إن الإمام أحمد شرع في جمع المسند ، فكتبه في أوراق ، وفرقه في أجزاء متفرقة على نحو ما تكون المسودة ، ثم جاء حلول المنيّة ، فبادر بإساعه لأولاده وأهل بيته ، ومات قبل تنقيحه وتهذيبه ، فبقى على حاله ، ثم إن ابنه عبدالله ألحق به ما يشاكله وضم إليه من مسموعاته ما يشابهه وبماثله »<sup>(٢)</sup>.

وإن هذا الكلام يدل في ظاهره على أنه لم يسمع المسند مجتمعاً متكاملًا إلا أولاده وأهل بيته وخاصته ، وهو في ظاهره ربما يخالف ما اشتهر من أنه كان يملئ الحديث من الكتب التي جمعها ، على كل من يسأله عن حديث ، ولكن عند التحقيق لا توجد مخالفة لأنه في مدارسته لطلاب الحديث كان يقرأ عليهم من الكتب المتفرقة غير المرتبة التي لا يعرف مواضعها غيره ، ولم يكن بهذا يسمعهم كتاباً كاملاً مشتملاً على كل ما جمع من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل يلقى ما يسد حاجة سائله ، أو يرى أن من

(١) راجع في هذا مقدمة المسند طبع المعارف بتحقيق المرحوم الأستاذ الشيخ أحمد شاکر .

(٢) راجع في هذا ص ٢١ من الجزء الأول من طبقات الحنابلة النسخة المخطوطة بدار الكتب .

الواجب عليه إعلانه العامة . . . ولما أحس بدنو الأجل ألقى على خاصته كل ما جمع ، حتى لا يضيع ما سمعه وليكون ما تلقوه إماماً للناس .

وإن الكلام الذي نقلناه عن الجزري يدل على أمر آخر ، وهو أن المسند الذي روى وتناقلته الرواة ، ليس كله برواية أحمد ، بل أضيفت إليه زيادات نشأته أو ثماله ، ضمها إليه ابنه عبدالله من مسموعاته ، وإن هذا معناه واضح ، وهو أن المسند ليس كله لأحمد . وقد أجب عن ذلك بأن ما ضمه عبدالله بن أحمد من مسموعاته ، ليس معناه أنه من مسموعات أحد غير أبيه ، بل من مسموعاته عن أبيه ، ولكنه لم يكن مما تلاه عليهم أحمد عند إملائه للمسند في آخر حياته ، ويكون بهذا ما رواه أحمد عن أبيه قسمين : أحدهما كان بأملاء أبيه على أولاده وأهل بيته ، وثانيهما : لم يكن بأملاء أحمد في هذه الفترة الضيقة بل كان بسماع عبدالله من أبيه خاصة ، وبهذا كان المجموع كله هو المسند برواية أحمد . وعلى أي حال كان الجواب ، فإن بعض العلماء يقول إن عبدالله قد زاد روايات معتمدة عنده ، ولم تكن عن طريق أبيه ، ولكنها تشبه ما روى أبوه في معناه ، وقد كان هو ثقة حافظاً تلقى الحديث عن أبيه وعن غيره ، فلا مانع من قبول هذه الزيادة .

### راوى المسند :

١١ - وراوى المسند المنقول المتداول اليوم بين طلاب الحديث وقارنيه هو عبدالله بن أحمد ، ومن الواجب أن نعرف به ، فإن ذلك من التعريف بالمسند الذي رواه ونقله لى الأجيال ، إذ أن الثقة بالنقل اطمئنان إلى المنقول .

عبدالله بن أحمد ولد سنة ٢١٣ ، وتوفي سنة ٢٦٦ ، وكان لأحمد عناية خاصة بترية أولاده ، وقد نعى عنهاهم بالحديث ، ورأى في عبدالله من بن

أولاده شدة عناية به فنهاها ، وشجعه على الاستمرار فيها ، وكان يطلب الحديث من أبيه ومن غيره ويقول كنت أعرض على أبي الحديث ، فأرى في وجهه التغير ، ويقول كأنك تطلب ما لم أسمع ، وتغير وجه أبيه هو تغير المفاجأة وكأنما يعرضه على أبيه ليدرس أبوه روايته ، ويحيزه فكانه رواه عنه ، وقد رضى أحمد من ابنه ذلك المهاج ، فكان يقول ابني عبدالله محظوظ من علم الحديث لا يكاد يذاكرني إلا بما لا أخفظ<sup>(١)</sup> . وبلغ من منزلته عند أبيه أن أباه كان يروى عنه مع صغر سنه ومقام أبيه ، فلا ريب أن أباه كان يتقبل ما يرويه ، فإذا كان قد سمع من غير أبيه في حياته ، فبرضا منه ، بل بإرشاد وتوجيه ، وتعريفه بفضل رجال عصره الذين يجوز أن يأخذ عنهم ، ولذلك قال ابن عدى « نبئ عبدالله بأبيه وله في نفسه محل من العلم ، أحيا علم أبيه بمسنده الذي قرأه أبوه عليه خصوصاً ، ولم يكتب عن أحد إلا من أمره أبوه أن يكتب عنه » وقد قرر العلماء أن عبدالله كان أروى الناس عن أبيه ، وجاء في طبقات أبي يعلى « قرأت كتاب أبي الحسين بن المنادى وذكر عبدالله وصالحاً (ولدى أحمد) فقال كان صالح قليل الكتابة عن أبيه ، أما عبدالله فلم يكن في الدنيا أحد أروى عن أبيه رحمه الله منه ، سمع المسند ، وهو ثلاثون ألفاً ، والتفسير ، وهو مائة وعشرون ألفاً ، سمع منها ثمانين ، وسمع الناسخ والمنسوخ والتاريخ وحديث شعبة ، والمقدم والمؤخر في كتاب الله ، وجوابات القرآن والمناسك الكبير والصغير ، وغير ذلك من المصنفات وما زلنا نرى أكابر شيوخنا يشهدون له بمعرفة الرجال وعليل الأحاديث والمواظبة على طلب الحديث ، ويذكرون عن أسلافهم الإقرار له بذلك<sup>(٢)</sup> »

(١) راجع مقدمة المسند طبع المعارف ص ٢٨ .  
(٢) طبقات الحنابلة المختصرة ص ١٣٢ ، ١٣٣ طبع دمشق .

وهذا النقل يثبت أن العلماء كانوا يخصون عبد الله بالثناء ، لفضل أبيه وتقديره له ، وبعد همته في طلب الحديث ، حتى لقد كان يتبرم من كثرة الثناء .

وقد روى المسند عن عبد الله أجد تلاميذه ، وهو القطيعي ، ويدعى ابن تيمية أنه زاد فيما رواه عن عبد الله ، وفي زيادته أحاديث ضعيفة .

### ترتيب المسند :

١٢- روى عبد الله مسند أبيه ، ونشر علمه بين الناس ، وهو علم السنة ، ثم تسلسلت الرواية عنه بالسباع راوياً عن راو ، وكانوا جميعاً ثقات أثباتاً ، حتى حفظته الأجيال ، واستقر فيها ذخيرة محفوظة من السنة ، استحفظ عليها العلماء وتلقوها بالقبول .

ويظهر من أخبار المسند أن عبد الله هو الذي رتب المسند بالوضع الذي نراه الآن ، وحاول من بعده محدثون وحفاظ أن يغيروا ذلك الترتيب ، ويجعلوه مرتباً على نسق كتب السنة الصحاح المشهورة ، كالبخاري ومسلم وسنن أبي داود فانها مرتبة على حسب الموضوعات ، بحيث يرجع إلى الأحاديث المروية في كل موضوع ، وبذلك تكون الاستفادة سهلة .

أما ترتيب المسند كما رتب عبد الله ، فهو أن يجمع أحاديث كل صحابي في مكان واحد من غير نظر إلى الموضوع ، فيجمع كل ما روى عن أبي بكر ، ويسمى مسند أبي بكر ، وكل ما روى عن عمر ويسمى مسند عمر ، وهكذا بقية الراشدين ، والفقهاء من الصحابة كزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عمر ، وغيرهم . وإن ذلك يجعل الرجوع إليه لمن يريد أحاديث موضوع معين يئوسه ، ويستليط أمراً منها غير سهل . ويقول الذهبي في ذلك : « لو أنه حرر ترتيب المسند وقرب

وهذب لأتى بأسنى المقاصد ، فلعل الله تبارك وتعالى أن يقبض لهذا الديوان السانى من يخدمه ، ويوبه ، ويتكلم عن رجاله ، وترتيب هيئته ووضعه ، فإنه عتو على أكثر الحديث النبوى ، إن شاء الله تعالى ، وقل أن ثبت حديث إلا وهو فيه » .

١٣- وهكذا نرى عبد الله قد سار في ترتيب المسند سراً وجده المحدثون لا يسهل المراجعة ، ويخالف في نهجه ما سارت عليه كتب الحديث من قبله ومن بعده ، فالموطأ من قبله مرتب على حسب الموضوعات ، وكذلك الصحاح من بعده ، وبذلك كان يسهل الرجوع إليها ، والانتفاع بها ، أما ترتيب عبد الله للمسند ، فكان يأتي بكل ما روى عن الصحابي ، كما أشرنا من قبل ، فإذا كان مراسلاً لم يذكر فيه اسم الصحابي ، فإنه يذكر التابعي ، ويقول مثلاً مسند نافع مولى عبد الله بن عمر ، أو مسند سعيد بن المسيب ، أو مسند شهاب . . . الخ .

وإن ذلك المنهاج ، وإن كان يصعب فيه الرجوع لطلاب دراسة موضوع معين ، فإنه يفيد في ناحية أخرى ، فإن من يريد معرفة فقه صحابي يستطيع أن يرجع إلى مسنده ، فمن أراد أن يعرف فقه عمر مثلاً ، فإنه سيجد في مسند عمر رضى الله عنه ، مروياته ويجد فتاويه وأقضيته ، وبذلك يستطيع أن يتعرف إلى حد كبير فقه عمر بن الخطاب ، ويستنبط القائيس التي وضعها رضى الله عنه ، في معرفة الأحكام الفقهية بما كان يأخذ فيه بالرأى ، إن لم يكن بين يديه حديث يعتمد عليه .

ولم يسلك في ترتيب الصحابة ترتيب الحروف ، بل ابتدأ بالأفضل فالأفضل من الصحابة ، فابتدأ بال عشرة المبشرين بالجنة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وسعد بن مالك ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله ، وأبي عبيدة وغيرهم ثم من يليهم وهكذا ، حتى إذا وصل إلى التابعين رتبهم هكذا . . . . .

فهى أكثرها جمعاً ، والمقول أن يكل الأكبر ،  
ولا بكل الأصغر .

### الروايات فى المسند :

١٤ - (أ) أراد أحمد أن يكون كتابه جامعاً لكل السنة التى كان يروىها الثقات فى عصره ، والثقات عند أحمد هم الذين لم يعرف عنهم أنهم يتعمدون الكذب ، فكان يروى عن أهل التقوى ، وإن عرف عنهم أن ضبطهم لم يكن كاملاً ولكن يقدم عليهم أحاديث الضابطين إذا عارضتها ، ويقبلها إذا لم يكن فى الموضوع سواها ، ويضعها فى مسنده وقد قال فى تحقيق ذلك ابن تيمية « قد يكون الرجل عندهم ضعيفاً لكثرة الغلط فى حديثه ، ويكون حديثه الغالب عليه الصحة فيروون عنه لأجل الاعتبار والاعتضاد ، فإن تعدد الطرق وكثرتها يقوى بعضها بعضاً ، حتى يحصل العلم بها . . وهذا مثل عبدالله بن هبيرة ، فإنه كان من أكابر علماء المسلمين ، وكان قاضياً بمصر ، كثير الحديث ، ولكن احترق كتبه ، فصار يحدث من حفظه ، فوقع فى غلط كثير ، مع أن الغالب على حديثه الصحة . قال أحمد بن حنبل : « قد أكتب حديث الرجل للاعتبار به ، مثل ابن هبيرة » .

فليس معنى قبول رواية التقى غير الضابط ضبطاً كاملاً أنه يقبله حجة كما أشرنا ، بل لأنه يروى حديثه ويدرسه ويفحصه وينقده بما عنده من أحاديث عن الضابطين ، فهو لا يرفض حديث من عرف بالتقوى لأهم ضبطه ، ولكن يقبله ويكون حجة بحسب العمل به ما دام لا معارض له ، ويثبت فى مسنده فى هذه الحالة .

(ب) وأحمد بشرط اتصال السند لكى يكون الحديث صحيحاً ، فأحمد لا يقبل الحديث المرسل ، والمرسل عنده هو الذى انقطع سنده عند التابعى ، أو انقطع سنده فى أى جزء من سلسلة السند ، ويعد

وقد حاول بعض الحفاظ تقريب ترتيبه ، بحيث يصبر قريباً ، وقد قال فى ذلك الجزرى « وأما ترتيب هذا المسند فقد أقام الله تعالى لترتيبه شيخنا خاتمة الحفاظ الإمام الورع أبا بكر محمد بن عبدالله بن الحبيب الصامت رحمه الله تعالى ، فرتبه على معجم الصحابة ، ورتب الرواة كذلك ، وثعب فيه كثيراً ، ثم إن شيخنا الإمام مؤرخ الإسلام ، وحافظ الشام عماد الدين أبا الفداء إسماعيل بن كثير رحمه الله أخذ هذا الكتاب المرتب من مؤلفه ، وأضاف إليه أحاديث الكتب الستة ، ومعجم الطبرانى الكبير ، ومسند الزار ، ومسند أبي يعلى الموصلى ، وأجهد نفسه كثيراً ، وثعب فيه تعباً عظيماً ، وأكمل إلا بعض مسند أبي هريرة فإنه مات قبل أن يكمله ، فإنه عوجل يكف بصره ، وقال لى رحمه الله تعالى ، ما زلت أكتب فيه لى الليل ، حتى ذهب بصرى معه ، ولعل الله يقبض من يكمله » .

ومن هذا الكلام تبين أن الحفاظ من بعد أحمد حاولوا أن يقربوا ترتيبه من غير أن يغيروه ، ومنهم من حاول أن يجعله مجموعة كاملة للأحاديث كلها ، فأضاف إليه ما فى الصحاح والسنن ، غير مخالف ترتيب الإمام أحمد ، بل يضيف إلى مسند كل صحابى ما روى عنه فى الصحاح والسنن ، ولم يشتمل عليه مسند الإمام ، وبذلك يكون معروفاً كل ما روى عن كل صحابى ، ولا شك أن ذلك عمل جليل ، إذ تكون السنة كلها فى ديوان واحد ، وإن ذلك يكون عملاً كاملاً لو رتب المسند حسب الموضوعات ، وعلى أى حال فإن عمل الحفاظ بن كثير لم يكمل ، إذ كف بصر ذلك العالم المستبصر قبل أن يتم عمله ، وتركه لمسند أبي هريرة تركه لأكثر الصحابة رواية ونقله . وقد يسأل سائل لماذا اتجه ابن كثير إلى مسند أحمد ، ليكمله دون بقية الصحاح والسنن ، والجواب عن ذلك أن المسند أكبر مجموعة فى كتب السنن ،

هذا النوع من الأحاديث ضعيفاً ، فلا يعمل به إلا حيث لا يكون سواء ، لأنه يرى أن العمل بالحديث الضعيف يقدم على الرأي أياً كانت صورة الرأي ، ويضعفه في مسنده إذا لم يوجد ما يعارضه .

وفي عصر أحمد كان المحدثون لا يقبلون المرسلات من الأحاديث لبعدها روايتهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإن قبول المرسلات كان متدرجاً في الزمن ، فأبو حنيفة ومالك رضي الله عنهما قبلتا المرسلات بإطلاق لقرينهم من عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولأن الأحاديث التي رووها كان أكثرها عن التابعين رضي الله عنهم ، لأنهم اتفقوا بهم أو بأكثرهم والشافعي الذي جاء من بعدهم ولم يلتق بالتابعين ، شدد في قبول المرسلة ، فاشتراط أن يكون التابعي الذي رواه ممن التقى بعدد كبير من الصحابة كسعيد بن السبب واشتراط أيضاً أن يعاضد المرسلة بما يقويه بأن يكون في معناه حديث متصل السند ، أو يكون ثمة مرسل آخر يعاضده أو تشهد له فتوى صحابي ، أو يتلقاه العلماء بالقبول .

وجاء عصر أحمد ، وقد بعدت الرواية ، وطال السند ، فاشتراط لقبول الرواية اتصال السند ، وعُد المرسلة في ضعاف الحديث .

(ج) وأحمد كان يشترط سلامة متن الحديث ، فهو ينقد المتن في دائرة ضيقة ، وذلك بأن يبحث عن موافقته لصحاح الأحاديث الثابتة ، فإن وجده يعارض بعضها رده ، ولم يقبله ، وإن وجده لا يخالفها قبله وعمل به ، وأثبت في مسنده .

وقد قال أحمد بن حنبل لابنه عبدالله في طريقته في تدوين مسنده « قصدت في السند الحديث المشهور ، وتركت المتن تحت ستر الله تعالى . ولو أردت أن أقصد ما صح عندي لم أرو من المسند إلا الشيء بعد الشيء ، ولكنك يا بني تعرف طريقتي في الحديث ،

لست أخالف ما ضعف ، إذا لم يكن في الباب ما يدفعه » .

وإذا فقد كان في المسند الضعيف إذا لم يكن ما يعارضه ، ولكن ما الحديث الضعيف في نظر أحمد؟ لا بد لبيان ذلك من التعرض لأقسام الحديث .

### أقسام الحديث :

١٥ - ضبط المحدثون بعد الإمام أحمد أقسام الحديث ، فقسموه إلى حديث صحيح ، وحديث حسن ، وحديث ضعيف فالصحيح هو ما اتصل بسنده ، ولم يكن فيه انقطاع في أي درجة من درجات روايته ، وكان رواته جميعاً عدولاً ثقات قد ثبتت عدالتهم ، وكانوا ضابطين حافظين لم يكن فيهم من عرف بالغفلة أو الخطأ الكثير . ولا يكون في المروى شذوذ بحيث لا يخالف ما يرويه الثقة .

والحديث الحسن هو الحديث ذو السند المتصل الذي يرويه مستور الحال ، أو يرويه من ثبتت عدالته ، ولكن لا يكون السند متصلاً ، أو يكون عدلاً ثقة ولكن عرف بالخطأ ، ويقبل الحديث الحسن إذا لم يكن صحيح يعارضه وتعددت طرقه ، والحديث الضعيف ما لم يستوف شروط الصحيح ، ولا شروط الحسن .

إن الأخبار الضعيفة متفاوتة في قوة الضعف ، وأبعدها عن القبول ما قام الدليل على كذبه ، وأقربها إلى القبول ما تكرر طرق روايته كثرة تجعله قريباً من الحسن ، ولم يكن معارضاً لحديث صحيح أو حسن .

وطرق تقسيم الحديث إلى هذه الأقسام لم تكن معروفة في عصر الإمام أحمد ، فالحديث في عصر الإمام إما أن يكون صحيحاً ، وإما أن يكون غير صحيح ، وقد قال ابن تيمية في أصل هذا التقسيم :

« أول من عرف أنه قسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف أبو عيسى الترمذي ، ولم تعرف

## الأحاديث الضعيفة في المسند :

١٦- إن الأحاديث الضعيفة بمعناها العام الذي يشمل المستورين ، وغير الضابطين ضبطاً كاملاً ، والمرسل والمنقطع موجودة قطعاً في المسند ، وقد صرح بذلك الإمام أحمد ، فإنه أثبت ذلك وصرح به لابنه عبدالله وأوى المسند ، وفي عد هذه الأحاديث من الأحاديث الضعيفة نظر بين العلماء ، فإن رواية المستورين وغير كامل الضبط تندرج تحت عنوان الحسن كما بينا والمرسل والمنقطع لا يعد ضعيفاً عند كثيرين من متقدمي الفقهاء .

ولكن هل توجد أحاديث في المسند ثبت أنها متروكة ، أو ثبت أن من رواها من كان يعتمد الكذب ؟ لا شك أن الغرض العلمي يوجب احتمال ذلك ، والسبب أمران « أحدهما » أن الإمام أحمد كان دائم التنقيح والحذف في المسند ، وكان يحذف منه بعض الأحاديث التي ثبت لديه أنها متروكة ، فقد حذف وهو في مرض الموت خيراً مروباً عن طريق سند ينتهي إلى أبي هريرة ، وإليك ما جاء في كتاب خصائص المسند :

« ومن الدليل على أن ما أودعه الإمام أحمد رضى الله عنه مستنده قد احتاط فيه لإسناداً ومتناً ، ولم يورد فيه إلا ما صح عنه ما أخبرنا أنه روى بالسند المتصل إلى أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « هلك أمي هذا الحى من قريش ، قالوا فما تأمرنا يا رسول الله ، قال لو أن الناس اعزّلوهم » قال عبدالله ، قال أنى في مرضه الذي مات فيه : « ضرب على هذا الحديث فإنه خلاف الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم »<sup>(١)</sup> وإذا كان أحمد دائم البحث عن الضعيف ليحذفه ، فلا بد أنه يحتمل أن يكون قد اخفى عنه بعض الأحاديث المتروكة حتى توفي على ذلك ، وثاني

هذه القصة عن أحد قبله ، وقد بين أبو عيسى مراده ، فذكر أن الحسن ما تعددت طرقه ، ولم يكن فيهم منهم بالكذب ، ولم يكن شاذاً ، وهو دون الصحيح الذي عرف عدالة قائله وضبطهم ، وقال : الضعيف هو الذي عرف أن ناقله منهم بالكذب ردى الحفظ . . . وأما من كان قبل الترمذى من العلماء ، فما عرف عنهم هذا التقسيم الثلاثى ، لكن كانوا يقسمونه إلى صحيح وضعيف والضعيف عندهم على نوعين : ضعيف ضعفاً لا يمنع العمل به ، وهو يشبه الحسن في اصطلاح الترمذى ، وضعيف ضعفاً يوجب تركه ، وهو الواهى<sup>(٢)</sup> .

وبهذا يتبين أن الإمام أحمد رضى الله عنه لم يكن في عصره إلا تقسيم واحد للحديث ، وهو أن الحديث إما أن يكون صحيحاً ، وإما أن يكون ضعيفاً ، ويدخل عنده في باب الحديث الضعيف الحديث الذى سمى من بعد عصره الحديث الحسن الذى يكون رواه مستورى الحال ، فقد كان أحمد يقبله إذا لم يكن في الباب سواه ، وقد نقلنا ما يدل على نقله روايات المستورين ، ولا يردّها إلا إذا كان ما يدفعها ، ويرفض رواية من عرف بتعمد الكذب ، ومن لم يعرف بالتقوى .

وبذلك يتبين لنا أن أحمد إذا كان يصرح بأنه يقبل الضعيف ويقدمه على القياس إذا لم يكن في الباب ما يدفعه ، فإن ذلك مؤداه أن يقبل المستور ، أو غير الضابط ضبطاً كاملاً أو المرسل ، لأنه يعد كل هذه الأنواع من الروايات الضعيفة ولكنه لا يقبل الأحاديث التي يكون رواها قد عرفوا بتعمد الكذب ، أو ثبت أنها معارضة للأحاديث الصحيحة ، أو بعبارة عامة الإحاديث التي ثبت أنها متروكة المعنى مخالفتها المعروف من السنة .

الأمرين اللذين يدلان على احتمال وجود الضعيف أن ابنه عبدالله ذكر أنه كان لا يرد المنسوب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إذا كان الرواة من أهل التقوى ولو كان ضبطهم غير كامل ، فلا بد من فرض احتمال أن يعترهم النسيان ، وأن يثبت عنهم ما يخالف الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

١٧ - وبهذا يتقرر احتمال وجود أحاديث ضعيفة في مسند الإمام أحمد رضي الله عنه ، وقد تكلم أهل الخبرة في أحاديث قرروا أن فيها ضعفاً ، ولتقبض قبضة مما ذكروه ، وها هي ذى .

(أ) جاء في المسند يروى عن أبي الحان الحكم ابن نافع . حدثنا أبو بكر بن عبدالله عن راشد بن سعد عن حمزة بن كلال قال :

« سارع عمر بن الخطاب إلى الشام . حتى إذا شارفها بلغه ومن معه أن الطاعون قاش فيها ، فقال أصحابه : ارجع ولا تقحم عليه ، فلو نزلتها وهو بها لم نر لك الشخص عها ، فأنصرف راجعاً إلى المدينة ، فمرس من ليلته تلك ، وأنا أقرب القوم منه . فلما انبعث انبعثت معه في أثره ، فسمعت يقول : ردوني عن الشام بعد أن شارفت عليه ، لأن الطاعون فيه ، وما كان منصرفي عنه مؤخراً من أجلي ، وما كان قدوميه معجلي عن أجلي ، ألا لو قدمت المدينة ، ففرغت من حاجات لا بد لي منها ، سرت حتى أدخل الشام ، ثم أنزل حمص ، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ليعثن الله يوم القيامة سبعين ألفاً ، لا حساب ولا عذاب عليهم . . . »

فهذا الخبر قال فيه أهل العلم بالحديث إنه ضعيف ، لأن أبا بكر بن عبدالله من الضعفاء الذين ترك الرواية عنهم .

(ب) وجاء في المسند حديث الطيالسي إذ قال : « حدثنا أبو عوانة عن داود الأودي ، عن عبد الرحمن المسلي عن الأشعث بن قيس قال : أضافني عمر ،

فتناول امرأته ، فضربها ، وقال يا أشعث : احفظ عني ثلاثاً حفظين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تسلم الرجل فيا ضرب امرأته ، ولا تم إلا على وتر ، ونسيت الثالثة » وقد قال المحدثون في هذا الخبر إنه ضعيف متروك لأن في رواته داود الأودي ، وعبد الرحمن المسلي وقد ذكروا أنه من الضعفاء ، وفوق ذلك فإن معنى الحديث لا يتفق مع ما عرف من أخلاق عمر ، لأنه لا يمكن أن يضرب امرأته أمام ضيف عنده .

(ج) وجاء في المسند حديث أبي سعيد عن عبد العزيز بن محمد ، عن صالح بن محمد بن زائدة ، عن سالم بن عبدالله أنه كان مع مسلمة بن عبد الملك ، فوجد في متاع رجل غلولا (أى خيانه في الغنائم) فقال : حدثني عبدالله عن عمران أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من وجدتم في متاعه غلولا فأحرقوه » قال وأحسبه قال واضربوه ، فأخرج متاعه في السوق ، قال فوجد مصحفاً ، فسأل سالماً ، فقال بعه وتصدق بثمانه .

وقال خبراء الحديث إن صالح بن محمد بن زائدة قال فيه البخاري : إنه منكر الحديث .

وإن معنى الحديث أيضاً لا يتفق مع الحقائق الإسلامية ، فليست عقوبة الخائن الحرق ، ولا عقوبة في الإسلام تكون بالحرق بالنار .

وإن هذا يبين منه أن بعض أحاديث المسند قد تكلم فيه أهل العلم بالحديث ، وما تكلموا فيه ما يمكن أن ينطبق على الحدود التي رسمها لنفسه ، وهو قبوله روايات المستورين ، إذا لم يوجد ما يدفعها ، ولكن لا ينطبق على ما رسموه لأنفسهم وبعض هذه الأحاديث لا ينطبق عليها ما رسمه أحمد ، إذ تبين أن بعض الرواة ممن يتعمدون الكذب ، وإن ظن أحمد أنهم مستورون ، ولا مانع أن يكون الرجل مستوراً في ظن عالم ، ثم يبين لعالم آخر بالبينات أنه متروك منهم .

١٨ - وإنه مع هذا الذي قررناه ، وذكرنا بعض الشواهد عليه من أنه قد يوجد في المسند ما يثبت من بعد أنه موضوع ، قد اختلف المحدثون من الخبالة وغيرهم في وجود الأحاديث الموضوعية ، أو التي ثبت وضعها في المسند .

فابن تيمية ينكر أن يكون في مسند الإمام أحمد أي حديث ثبت وضعه ، إذا كان برواية أحمد رضي الله عنه ، وإنما الأحاديث التي يثبت وضعها ليست من رواية عبدالله عن أبيه أحمد ، بل هي من زيادة القطيعي الذي تلقى المسند عن عبدالله ، وإن هذه الزيادة لا تعد من مسند أحمد ، فهو سليم من كل خبر ثبت أنه مكذوب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد خالفه العراقي شيخ ابن حجر العسقلاني ، وقرر أن في المسند برواية أحمد الذي ثبت كذبه ، لا بزيادة القطيعي ، وناقض ابن تيمية ، وأيد مناقضته بأدلة مادية ، فأورد عدداً من الأحاديث التي قال فيها أهل الخبر إنها من الأحاديث الموضوعية ، وبين أنها من رواية أحمد ، لا من زيادة القطيعي .

ولكن ابن حجر العسقلاني تلميذ العراقي والمحدث المشهور صنف كتاباً سماه : « القول المسند في الذب عن مسند أحمد » ورد رأى شيخه العراقي ، بإثبات أن ما نسب إلى العلماء من قولهم إنه موضوع ، ليس في حقيقته موضوعاً ، لأنه لم يثبت ما يعارضه من الصحاح ، ولم يثبت أن رواته ممن يعتمدون الكذب ، وأيد ابن تيمية أن ما ثبت وضعه يثبت من زيادة القطيعي لا من أصل المسند .

١٩ - وننتهي من هذا إلى أن العلماء يقررون متفقين تقريباً على أن في المسند ضعيفاً لم يثبت كذبه ووضعه ، وذلك في موضع التسليم من أحمد نفسه ، لأنه قال إنه روى عن المستورين ، وتركهم في ستر الله تعالى ، ولم يرد من رواياتهم إلا ما ثبت أن من

الصحيح المروي عن الضابطين ضبطاً كاملاً ما يعارضه وأما الموضوع المكذوب فقد اختلفوا فيه على النحو الذي أشرنا إليه من قبل ، ولا شك أن الصيانة للمروي عن الرسول تدفع بعض المحدثين للدفاع عن المسند ، وربما وقعوا بدفاعهم في تعصب .

ولقد وجد في القرن الخامس الهجري وما بعده من الخبالة من يستكثرون أن يقال إن في المسند ما ليس بصحيح ، وقد قال ابن الجوزي فيهم : « قد سألت بعض أصحاب الحديث : هل في مسند أحمد ما ليس بصحيح ؟ فقلت : نعم ، فعظم ذلك على جماعة ينسبون إلى المذهب فحملت أمرهم على أنهم عوام ، وأهملت فكر ذلك ، وإذا هم قد كتبوا فتاوى ، فكتب فيها جماعة من أهل خراسان ، يعظمون هذا القول ويردونه ، ويقبحون قول من قاله ، فبقيت دهشاً متعجباً ، وقلت في نفسي : « واعجباً ! صار المنتسبون للعلم عامة أيضاً ، وما ذاك إلا لأنهم سمعوا الحديث ، ولم يبحثوا عن صحيحه من سقمه ، وظنوا أن من قال ما قلته قد تعرض للطعن فيها أخرجه أحمد ، وليس كذلك ، فإن الإمام روى المشهور ، والجيد ، والردء ثم هو قد رد كثيراً مما روى ، ولم يقل به ، ولم يجعله مذهباً له » وختم ابن الجوزي كلامه بقوله :

« قد غمى في هذا الزمان أن العلماء لتقصيرهم في العلم صاروا كالعامة ، وإذا مر بهم حديث موضوع ، قالوا قد روى ، والبكاء يبتغي أن يكون على خسارة المصنف ، ولا حول ولا قوة إلا بالله » .

٢٠ - هذه أقوال العلماء في المسند ، وما انتهى إليه التحقيق العلمي فيه ، وهو أن فيه الضعيف ، ويندر أن يكون فيه ما يثبت كذبه ووضعه ، ويلاحظ أن العلماء من بعد أحمد كانوا يعملون على القيام بحق المسند ، فابنه عبدالله قد زاد فيه ما يشبه وإن كانت الزيادة قليلة ، وقد رتبته على النحو الذي تراه ، وجاء من بعد ذلك في القرن الثامن من حاول أن يرتبه على



لا على أسماء الصحابة أو مراتبهم ، مع بقاء الأهل من غير تغيير فيكون له عندنا ترتيبان أحدهما ، ترتيب عبدالله بن أحمد ، وله مزاياه لأهل العلم ، وثانيهما الترتيب الموضوعي ، وله فائدة جليلة .

ثانيهما : أن تدرس أحاديثه دراسة فاحصة ، فما لا يثبت وضعه أو معارضته للصحاح يبقى ، وما يعارض الصحاح وتبين معارضته ، يبعد وكذلك ما يثبت وضعه يبعد ، وإنه لنادر جداً ، حتى قال بعض العلماء لا وجود له ، والله هو الموفق والهادي إلى سواء السبيل .

حسب معجم أسماء الصحابة ، لا كما هو على حسب مراتبهم في الصحبة . ثم جاء ابن كثير ، فرأى أن يجعله الموسوعة الكبرى التي تشتمل على كل الأحاديث والسنن وآثار الصحابة والتابعين المروية ، فأتم كل سند فيه ، حتى جاء إلى سند أبي هريرة فكف بهره قبل أن يتمه .

وإذا كان المأخوذ قد حاولوا ذلك في المسند ، فإن العمل لا يزال له موضع في جيلنا ، إن علينا بالنسبة للمسند أن نقوم بأمرين جليلين : أولهما : تغيير ترتيبه وجعله على حسب الموضوعات

# العالم الطريف لأولدس هكسلى

بقلم

الأستاذ محمود محمود

كبير مفتشى اللغة الانجليزية بوزارة التربية والتعليم

والقيم الإنسانية . وفى أسلوب لا ذع فكه يسخر هكسلى من فكرة التقدم التى يبشر بها العلماء والفلاسفة . ولكن العالم — برغم هذا النذير — يقرب رويداً رويداً من هذا العالم الذى تتوفر فيه السعادة وتنتفى فيه القيم . وقد أعجبت بهذا الكتاب وبأسلوبه فنقلته أيضاً إلى اللغة العربية ، وسوف أجعله فى هذا المقال محور الحديث ، تلخيصاً وتعليقاً وتقداً .

وأود أن أذكر هنا أن أكثر قراء هذا الكتاب توهوا عند أول نشره فى عام ١٩٣١ أن الصورة التى رسمها هكسلى فيه لمستقبل البشرية ممعة فى الخيال مغرقة فى التشاؤم إلى الحد الذى لا يدعو إلى تصديق وقوعها . ولكننا نلمس اليوم بأنفسنا أن كثيراً مما تنبأ به هكسلى فى كتابه هذا قد بدأ فعلاً يتحول إلى حقيقة واقعة فى حياة الناس ، وبسرعة لم تكن تطراً للمؤلف نفسه على بال . ولكى لا نتحدر الإنسانية إلى مساوىء العالم الجديد ، أخرج هكسلى كتاباً لاحقاً له تحت عنوان « عود إلى العالم الطريف » عالج فيه الأخطار العظيمة التى تواجه العالم اليوم ، وأهمها — إذا استثنينا القنبلة المهددوجة — زيادة السكان ، والمبالغة فى التنظيم . فزيادة السكان فى ظن هكسلى لا بد أن تؤدى إلى

كانت بداية صلتى بأولدس هكسلى منذ نحو ربع قرن عند ما قرأت له كتابه « الوسائل والغايات » وهو بحث قيم فى طبيعة المثل العليا ، وفى الوسائل التى تستخدم لتحقيقها فى هذا الكتاب عرض ونقد وإصلاح لوسائل الحكم والإدارة الحديثة ، وللحروب وأسبابها ، وفكرة المساواة ، والتعليم ، والدين والمعتقدات والأخلاق وغير ذلك من الموضوعات التى تهتم جمهور القراء والمثقفين . وراقى الكتاب كثيراً فنقلته إلى اللغة العربية فى سلسلة الفكر الحديث التى أخرجتها لجنة التأليف والترجمة والنشر .

ومنذ ذلك الحين تعلقت بهكسلى وبكل ما أخرج وما يخرج من مؤلفات وما ينشر من كتب ومجلات ومقالات ، حتى وقفت فى هذه الجولة الفكرية عند كتابه « العالم الطريف » ، وهو قصة خيالية طريفة يتصور فيها هكسلى مستقبل الإنسان إذا هو واصل تقدمه نحو الحضارة المنشودة على أساس علمى ، دون مراعاة للمثل الإنسانية الرفيعة . وقد يتصور العلماء أن العالم الجديد الذى تسر نحوه الإنسانية عالم استقرار وسعادة ، غير أن هكسلى ينذرهم فى كتابه هذا بأن السعادة المرجوة لن تتحقق على أساس التضحية بالمثل

الحكم الدكتاتورى الذى يتسلط على جميع أوجه الحياة . ولا مناص لهذا اللون من ألوان الحكم من استخدام وسائل السيطرة على عقول البشر استخداماً سيئاً وتهيبته هذه العقول لقبول الآراء التى يحلو للحاكم وحده أن يعتقد فيها الشعب المحكوم . مما يؤدى حتماً إلى قتل الروح الفردية والاستقلال الذاتى وحرية الرأى . وقد شرعت الحكومات الديمقراطية ذاتها اليوم تحذو حذو الحكومات المستبدة فى استخدام وسائل الدعاية والإعلام وطرق التربية فى بث الآراء التى تريد . و « عود إلى العالم الطريف » حافز جديد للناس لكى يتسكوا بمبادئ الحرية قبل أن يفوت الألوان بظهور الإنسان الجديد الذى تتصافر وسائل الدعاية والإيحاء والطرق العلمية على خلقه .

وقد أتبع لى فى صيف هذا العام أن أزور الولايات المتحدة الأمريكية ، وطفقت بعدة ولايات ، ولما بلغت كلفورنيا نعى لى إلى علم أولدس هكسلى أن كاتباً عربياً قام بترجمة كتابه «العالم الطريف» وترجمة «الوسائل والغايات» وغيرها من بحوث ومقالات قد بلغ مدينة سان فرانسيسكو فدعانى إلى زيارته بمنزله ، وكان وقتئذ يقيم فى بركلى على مقربة من المدينة أستاذاً زائراً فى جامعة كلفورنيا ، ولبيت الدعوة فرحاً مسروراً بهذه الفرصة التى أتيت لى لكى أتحدث إلى هذا الكاتب العظيم .

وقد دهشت ليساسة المنزل وتواضع الرجل : وأخذنا تبادل أطراف الحديث زهاء الساعتين : وأذهلنى منه عمق ثقافته واتساعها وشمولها . فهو على دراية تامة بتقديم العلوم الطبيعية . وبالتاريخ السياسى ، وتاريخ الأديان ، وكثير من اللغات الحية واللغات البائدة ، وآداب الشعوب ومشكلاتها السياسية ، والاقتصادية ، ونظريات التطور وعلم النفس الحديث ، والفنون القديمة والحديثة بكافة ضروبها ، وعلم الفلسفة والتربية . . . ملذا أقول :؟ إننى لا أكون متبالغاً إذا

قلت إن الرجل موسوعة علمية كاملة ، امتزجت فى شخصه مختلف المعارف والثقافات ، وكون من هذا المزيج فلسفته الخاصة التى أخرجها فى كتب أدبية رائعة تنتم بروعة الأسلوب والآداء .

وراعى لى من الرجل خاصة وعيه بمشكلات هذه المنطقة من العالم التى نعيش فيها — منطقة الشرق الأوسط — وعطفه على الوحدة العربية وإيمانه بها . وميله إلى التصوف وتقديره له . وإشارته للتصوف الإسلامى على التصوف البوذى الهندى ، لأن النوع الأول من التصوف مثنىء بناء ، فى حين أن التصوف البوذى سلبى هدام . لا بحث على عمل ولا يدفع إلى خلق أو ابتكار . وأخذ يروى لى أحياناً من الشعر بالإنجليزية هى ترجمة لشعر جلال الدين الرومى الذى أبدى لى به إعجاباً شديداً .

وأردت أن أظفر منه فى نهاية الزيارة بحديث عن أحدث آرائه فى الاجتماع والسياسة والحضارة البشرية . فقال : خير من حديث مطول ربما لا يلم بكل أطراف الموضوع أن أهدى إليك آخر مؤلفاتى لعلك واجد فيه يفتك . ونهض إلى مكتبته وعاد منها يكتاب أمهره بعبارة إهداء لطيفة فتقبلته منه شاكراً ثم انصرفت .

وعنوان الكتاب « الجزيرة » . وهى قصة جديدة يتصور فيها هكسلى الحياة الجديدة فى جزيرة نائية بعيدة عن هذه الحضارة الفاسدة . وقد أراد بهذا الكتاب أن يعدل بعض الشيء عن تشاومه الذى ضمنه كتابه السابق «العالم الطريف» إلى نوع من أنواع التفاؤل لمستقبل الإنسان . أجل إن العلم يتقدم ، ويكشف جديداً كل يوم ، غير أن هذا العلم المتجدد المتطور لا يتحم بالضرورة أن يستعيد الإنسان ويسلبه حريته وبساطته ، بل إن الإنسان يستطيع أن يضع العلم فى خدمته وأن يجعل منه وسيلة من وسائل تحرره .

ويجدر لى أن أقف هنا لحظة لكى أذكر للقارئ شيئاً عن سيرة الرجل وتاريخ حياته .

الباكر ويسخرون من فرط طولهِ . غير أن هذا الطول الفارع يوحى إلى الناظر إليه في الوقت عينه أن الرجل شامخ بعظمته وأنه يعيش في عالم آخر غير عالمنا . وما أبعد هذا الأثر العاجل الذي تركه في الناظر إليه قامته . فالرجل -- كما عرفته وكما يروى عنه كل من لاقاه . يتحدث إلى كل من يقابله في يسر زائد وتواضع جم . وهو رجل شديد المرح . لا يترتم ولا يتكلف . يستعمل في أحاديثه كثيراً من غريب اللفظ لا لأنه يتحلق أو يظاهر بالعلم . ولكن لأن الرجل غريب فعلاً في تفكيره ، وهو بحاجة إلى هذه الألفاظ يعبر بها عما يخلج في نفسه من مشاعر وآراء تحيد عن المعروف المألوف . وأعتقد أن في شخصية الرجل ميلاً إلى الشذوذ . فهو دائماً مولى بالشواذ من الناس وأنواع السلوك والتصرف .

وقد قاسى كثيراً وهو في طفولته من ضعف بصره ، الذي كاد أن يفقده فيعيش حياته ضريباً أعى البصر . وقضى أياماً كثيرة وحده في غرفة مظلمة لا يستطيع القراءة ولا تقع عيناه على شيء . فانتقل إلى دخيلة نفسه يفكر فيها ويتأمل . وكان هذه الفترة أثرها الكبير في كل ما كتب فيما بعد . وزال الخطر واسترد الكاتب بصره ، ولكنه لا يزال ضعيف النظر . وتعلم في أكسفورد وفيها نشر بعض قصائده كما قدمت . وبعد ما أتم دراسته في الجامعة اشتغل بالصحافة ونشر عدة مقالات جمعها في كتابه « على الهاشم » ، ثم جمع بعضاً من قصصه في كتاب سماه « السجن » . وهو فاتحة عهد جديد في حياته الأدبية .

وبعد « السجن » مارس كتابة الرواية الطويلة مستوحياً فيها الكاتب «توماس بيكوك» المعروف بسعة الاطلاع وروح التهمك . وقد أخذ عنه هكسلي منهجه في الرواية ، فلم يكن في يوم من الأيام روائياً بالمعنى الصحيح . إنما هو رجل واسع الاطلاع متهمك من الناس ، وله قدرة عظيمة على كتابة القصة القصيرة

ولد «أوليس ليونارد هكسلي» في إنجلترا عام ١٨٩٤ ، ولا يزال حتى اليوم على قيد الحياة لا يئى عن الكتابة والتأليف ولا يقتر . وقد بدأ حياته الأدبية شاعراً مختلياً في هذا حذو أكبر الكتاب المعاصرين . ونشر شعره أول مرة في مجلة « هويلز » ، ثم جمعه في ديوان عنوانه « العجلة المحترقة » نشره عام ١٩١٦ . وفي هذه السنة عنها اشترك مع غيره من الأدباء في جمع ديوان « شعر أكسفورد » . وبقي الرجل شاعراً طوال حياته ، محالفاً بذلك الكثيرين من أدباء عصره ، الذين انحرفوا عن الشعر إلى النثر . وهو الآن شاعر ناثر على العالم الذي يقوم على الأسس العلمية ، كما أنه ناثر على ازدياد نفوذ العلم في الحياة . وفي قصة « العالم الطريف » التي أشرت إليها يتخيل الكاتب أن الإنسان سوف لا يتنازل في المستقبل عن طريق الحب والتقاء الرجل بالمرأة لقاء طبعياً ، ولكن عن طريق العلم ، وتكوين الأطفال بطريقة علمية داخل القوارير . وهكذا يصور لنا هكسلي العلم في صورة بشعة تشتمل منها النفوس وتشعر الأبدان . ولعل هذا التطرف في الخيال هو الذي جذب إلى هكسلي الكثير من القراء .

وهو حفيد توماس هنرى هكسلي العالم الشهير الذي تلقى عليه العلم هـ . جـ . ولز . وبين الحفيد وجده شبه كبير في الصورة والقياسات . ويتحدر هكسلي من ناحية أمه من أسرة توماس أرنولد ناظر مدرسة رجبى الشهير . ومن بين أفراد أسرته من كان أستاذاً ، ومن كان عالماً أو شاعراً أو روائياً . فلو تصورنا هذه المجموعة من الرجال الممتازين المبرزين في مختلف نواحي العلم والمعرفة حول فرائض مولده عام ١٨٩٤ أدركننا ما تدفق في دماغه من مواهب منذ نشأته الأولى . وقد استطاع فعلاً بذكاائه الخارق وقلمه البارح أن يحقق ما توسمه أهله فيه وأن يرتفع إلى سماء الشهرة العالمية .

وهو رجل طويل القامة ، نحيل القوام . حتى لقد كان أطفال هامستد يتجمعون حوله في أيام شبابه

ولكنه حينما يحاول القصة الطويلة يتخذ من خياله الروائي وسيلة لبث آرائه ومعتقداته .

وهو كاتب متنوع المواهب متنوع الموضوعات ، يقول عنه أخوه (جوليآن هكسلي) العالم المشهور إنه الرجل الوحيد الذي يحمل معه دائرة المعارف البريطانية حينما يقوم برحلة طويلة أو يطوف حول العالم . ولكنه - برغم اطلاعه الواسع - لا يقتصر عند حد النظر . بل يتعداه إلى العمل . يستمتع بالفكر كما يستمتع بالحس . فهو كثير الإيمان في القراءة . ولكنه رجل اجتماعي حي . وقل من الناس من يجمع مثله بين هاتين الخلتين .

وفي مجموعة قصصه التي جمعها تحت عنوان «السجن» وفي روايته «الكروم الأصفر» تبين قدرته العظيمة على السخرية من المتكبرين والأدعياء . ورواياته مليئة بالصور الإنسانية التي تتميز بالهكم المرح - وقد خص بسخريته أبناء الطبقة الراقية فآثار على نفسه مخطوهم . ولكنه لم يعبأ بهم ولم يكف عن الضحك منهم . وفي روايته «الكروم الأصفر» يعرض تلك المشكلة الكبرى التي حاول أن يحلها في كل ما كتب . ووردت في هذه الرواية العبارة الآتية : «يدخل المرء هذه الدنيا مزوداً بآراء مجهزة عن كل شيء . وله فلسفة يحاول أن يخضع لها الحياة . في حين أنه كان من الواجب أن يحيا أولاً ثم يحاول بعد ذلك أن يلائم بين فلسفته وبين الحياة كما عرفها . إن الحياة والحقائق والأشياء معقدة تعقيداً شديداً . مع أن الآراء مهما تسمرت تخدعنا ببساطتها . كل شيء غامض مضطرب في عالم الحياة . وكل شيء واضح في عالم الآراء . فهل من العجب بعد هذا أن يكون الرجل منا بائساً في حياته تأساً ؟ » .

ويتضح لنا من هذا أن هكسلي لا يحب أن يتشبث بالمبادئ والأصوف وفواعل النظم . وإنما يقيم وزناً كبيراً للمعارف العملية وتجارب الحياة . كان هكسلي

من رجال الفكر - وهو يفخر بذلك ، ولكنه - برغم هذا - كان قادراً ، بل متحمساً ، على أن يستفيد من الخبرة والتجربة .

وصل إلى لندن بعد أن أتم دراسته الجامعية ورأسه منغم بالطريات . ثم أحس شيئاً من القلق . ولم يطمئن إلى نظرياته كل الاطمئنان . وأدرك أنها لا تعالج مشكلات الحياة الكبرى . فغم الرأى بانخوة والعلم بالتجربة . أدرك أن حجرة المعلم لها جبل البساطة . ولكن بالأرض والسماء كنوزاً غنية من المعارف لا تخضع لأي نظام فلسفي . ولا يحلم بها رجال الفكر . أدرك هكسلي بعد قدومه إلى لندن أن آراءه لا تقع على كل الإقناع . واشتغل بالصحافة . ورأى عن كثب سلوك الرجال والنساء . وكيف تسير الأمور . فعمل ألوف الأشياء التي لم يتطرق إليها منهج الجامعة فجمع هكسلي بين الثقافة النظرية والخبرة العملية .

وهكسلي من أبناء الطبقة المتوسطة . لا هو بالثني الذي يتوفر له الفراغ ولا بالمعلم الذي يشغل وقته كله بكسب القوت . وقد تأثر بهذا الوضع الاجتماعي في أدبه فسخر من أبناء الطبقة الرفيعة . كما عبر عن فقره واختنازه من الفقر المدقع . وإن كان يعطف على الفقراء . وانتهى هكسلي إلى شيء من اليأس لا يرى نفعاً في أي شيء .

ثم مل النقد والسخرية وانصرف إلى التفكير في مستقبل العلم والعلماء . فكتب من بين ما كتب رواية العالم الطريف التي سبقت الإشارة إليها .

### عرض لكتاب العالم الطريف

في هذا الكتاب يعبر هكسلي عن خوفه من سيطرة العلم على حياة الناس . ولعله من بين الكتاب الأحياء جميعاً الكاتب الوحيد الذي يستعص أن يصور نتائج العلم بجرأة وبوضوح . وهو في هذا الكتاب عالم وشاعر

يرسم لنا صورة بشعة يتقزز منها القارئ كما تقزز منها الكاتب .

في هذا الكتاب بتخيل هكسلى أن العلم سوف يصل بنا إلى حد الاستغناء عن الزواج وتكوين الأجنة في القوارير بطريقة علمية بدلا من تكوينها في الأرحام . والأطفال — بحكم تركيبهم الكياني — طبقات خمس : أ ، ب ، ج ، د ، هـ . وكل طبقة تعد إعداداً خاصاً يلائم تكوينها الجفائي واستعدادها العقلي ، وعليها أن تؤدي في الحياة عملاً معيناً لا تغيره ولا تحيد عنه . وبين أبناء الطبقة الواحدة تشابه كبير في الخلق والخلق ، حتى إن الفرد تكاد تنعدم شخصيته انعداماً باتاً . العالم الجديد ينكر الفردية والاختلاف الشخصي والتفقل من حال إلى حال . وشعاره الذي يطالعك به الكاتب في الفصل الأول من الكتاب هو « الجماعة » والتشابه ، والاستقرار . - والعالم الجديد تهمة السعادة أكثر مما تهمة المعرفة . وهي سعادة آلية بحث لا توجهها الميول الشخصية وإنما تفرض على النفوس فرضاً .

إذا أردت شيئاً في العالم الجديد فأنت لا تفكر فيه ولا تسعي إليه ، وإنما يكفيك أن تضغط على زر أو تدوير مقبضاً — كما يقول هكسلى — ليكون لك ما تريد . وليس من شك في أن هذه الحياة — رغم يسرها الشديد — تدعو إلى الملل ، كما تؤدي إلى إهمال الفنون الرفيعة والشعور الديني ، والروح العلمية الصحيحة التي تهتم باكتشاف أسرار الطبيعة أكثر مما تهتم بإسعاد الإنسان وراحته .

كل هذه الآراء بسطها هكسلى في قصة « العالم الطريف » وهي ليست قصة بالمعنى المألوف ، فهي تنعدم فيها العقدة أو تكاد ، ولا تأبه بتحليل الشخصيات وإنما هي قصة أساسها علمي ، تهتم بشرح الآراء وتحليل الأفكار ، وينقد الحضارة الإنسانية من أساسها . وكثيراً ما يرسل الكاتب فيها نفسه على صحتها ، لا يتقيد بترتيب معين أو منطق خاص ، يدون الأفكار وفقاً لتواردنا

في ذهنه ، فيجنع بين المتناقضات ويؤلف بين القريب والبعيد ، والعلوى والسفلى في أسطر قلائل ، ويؤدي به هذا أحياناً إلى شيء من الغموض .

في العالم الجديد يستطيع الإنسان أن يتحكم في تربية الأطفال بالتكرار والإيحاء فنصوغهم كيفما نشاء . ونرغبهم في هذا ونبغضهم في ذاك ، نربط ما نريد بشيء مستحب . وما لا نريد بشيء كرهه ترابطاً نفسانياً .

وفي هذا العالم الجديد الذي تقفز فيه الأطفال في المعامل يلجأ النساء إلى استعمال موانع الحمل ويتحررن في سلوكهن الجنسي ما دامت روابط الأسرة والأطفال قد انحلت نهائياً .

ولما كان عالم الواقع كثيراً ما يسبب للمرء ضيقاً لا مقر له منه فإن العالم الجديد يخترع عقاراً اسمه « السوما » يتعاطاه المرء فيسبح في عالم الأحلام ويهرب من حقائق هذا العالم الذي نعيش فيه .

وكذلك يصبح الموت حدثاً عادياً في حياة الإنسان ينتقل إليه من الحياة على أنغام الموسيقى دونما ألم أو ملح . ويتصور هكسلى في قصته عالماً آخر إلى جوار هذه الدنيا الجديدة ، يعصف بالوحشة والهمجية ، لأن أهله يعيشون على المبادئ والعادات القديمة — وهي مبادئنا نحن وعاداتنا التي نؤمن بها ونمارسها اليوم ، كالزواج والحب وتربية الأطفال في البيوت .

وأخيراً يصور هكسلى النزاع بين القديم والجديد في صورة صراع ذهني شديد ينشب في نفس شاب من منطقة المتوحشين يزور هذا العالم الطريف فيتقزز منه وتشمئز نفسه ويهرب منه في عزلة يكفر فيها عما لحقه من دنس بتعذيب نفسه حتى الموت . وبهذا نهزم المدنية التي نعيشها أمام العالم الجديد الذي يقوم على أسس علمية بحث .

ونقدي لهذا الكتاب — بل نقدي لأكثر ما كتب هكسلى — أنه سلبى ، أى أن الكاتب يسخر ويتقزز

دون أن يقدم لنا حلاً جديداً لمشكلة الحياة - فهو بهذا يهدم ولا يبني - إذا ذهب إلى دار الصور «السينما» شاهد قصصاً يفر منها الذوق السليم - والجمهور المختشد في دار الصور هو في عينه جمع من الناس بليد الحس غير مرهف في شعوره ، ضعيف العقل ، مخدوع في نفسه أكبر خداع - وإن قرأ الكتب لم يجد فيها ما يستحق بذل الوقت والجهد ، وإن رحل إلى بلد جديد لم يجد أهله خيراً من أهل البلد الذي رحل عنه ، وإن بحث في السياسة وجدها فاسدة ، وفي الأخلاق الفها دنسة ، وفي الروحية لم يجدها سوى مجرد «انتقال أفكار» أو تلباى - وفي ملكة الحيوان رآها تأكل وتتناسل وتتكاثر بغير فهم أو إدراك . وهكذا الأمر فيما يتعلق بالمدينة الفاضلة العلمية ، فهى ليست إلا خيال فئة من العلماء تمتلئ رؤوسهم بالتفكير المادى ، وتغلو قلوبهم من شعلة الروح .

ولكننا نلمس من خلال الحوادث التى تقع في القصة أن هكسلى ينادى بالعودة إلى بساطة العيش وإلى الأمومة الصحيحة ، وإلى الأطفال تراهم أمهاتهم ، وإلى الريف الذى لم يلوث بالعلم والمادة - ولكن كيف السبيل إلى ذلك وتقدم العلم المطرد يهددنا كل يوم ؟ كيف يمكن للإنسان أن يعيش في مجتمع أقل ؟ كمالاً ولكنه «أكثر حرية» ؟

ظل هكسلى عدة سنوات يفكر في الإجابة عن هذا السؤال حتى استطاع أخيراً في هذا العام ١٩٦٢ أن يخرج قصة جديدة عنوانها «الجزيرة» وهى صورة لعالم آخر ومجتمع مختلف يعيش في جزيرة «بالا» إحدى جزر المحيط الهادى . وفي هذه الجزيرة لا يستخدم العلم - كما استخدم في «العالم الطريف» - في اطراد التقدم المادى الذى لا يفسح للروحية مجالاً . ذلك لأن الهدف في «بالا» يختلف عنه في «العالم الطريف» فهو في الجزيرة تحرير الأفراد ، وفي العالم الجديد السيطرة عليهم والتحكم فيهم .

ويتصور هكسلى في «الجزيرة» أن الحيل الآلية عينها - مع قليل من التحوير - التى جعلت من «العالم الطريف» جحماً يمكن أن يجعل «الجزيرة» نعيماً . فأهل «بالا» - كأهل العالم الطريف - يمارسون تثبيت الآراء في الأذهان بطرق الإيحاء العلمية ، ويعتقدون في تحديد النسل - وفي التحرر الجنسي من غير خجل ، وأطفالهم يخضعون لعمليات التكييف منذ الصغر ، ولا يتقيد الواحد منهم بأب بعينه أو أب بعينه طوال حياته إلا لأن كان معهما سعيداً - بل يستطيع أن يتنقل من أسرة إلى أسرة حتى يجد راحته وطمأنينته . كما أن وظائف توزع طبقاً للقدرات العقلية والبدنية . وهناك المخبر الذى يتناوله الناس ويؤثر في إدراكهم ويعددهم في شبه إجازة من عالم الواقع . غير أن هذا المخبر - ويطلق عليه هكسلى اسم «موكشا» - لا يضعف الإدراك كما كانت تفعل «السوما» في العالم الطريف ، بل يشحذه ويضاعف من القدرة على التنبه عند من يتعاطاه .

وتشير جزيرة النعم هذه حشد البلدان المحاورة وعداوتها . وبخاصة لكثرة ما فيها من حقول البترول . وتدير المؤامرة للاستيلاء على بالا ، ثم تبدأ حوادث القصة في التتابع حتى يصل إلى أرض الجزيرة أحد أفراد المؤامرة ، وهو صحافي يعرف باسم «فارناني» ، يقوم برحلة بحرية فتتحطم سفينه وبلقى به اليم على شاطئ الجزيرة .

ويتعرف فارناني إلى فلسفة أهل بالا وطرق معيشتهم ، فيشك في كل ما لديه من قيم أتى بها من عالم الحضارة - عالماً - وبالقيم الجديدة التى يجدها فارناني شائعة بين أهل الجزيرة يأمل في إنقاذ المدينة - مدينيتنا - مما تعاني .

وأود أن أختتم هذه العجالة بإيراد بعض مقتطفات من هكسلى أقتبسها من كتابه «العالم الطريف» الذى نقلته إلى اللغة العربية .

يقول أحد سكان العالم الطريف معبراً عن وجهة النظر المتطرفة في تقد نظام البيت وحياة الأسرة :

— البيت وما أدر الك ما البيت : هو بضع حجرات صغيرة . يزدحم إلى حد الاختناق بساكنيه ، وهم رجل . وامرأة ولد بن الحين والحين . وثلة من البنين والبنات من مختلف الأعمار . الهواء فيه منعدم . والقضاء منعدم . كأنه سخن قدر : ينتشر فيه الظلام والمرض والروائح الكريهة . . . . .

والبيت قدر من الوجهة النفسية كما هو قدر من الوجهة المادية . فهو من الوجهة النفسية أشبه ما يكون بحجر الأرانب أو كومة القاذورات . والحياة فيه مكسدة أشد التكديس ، ولذا يكثر فيه الاحتكاك وتضطرم العواطف . وما أكثر ما ينشب بين أعضاء الأسرة من تقارب خانق وعلاقات خطيرة جنونية فاسدة . والأم تحنو على أطفالها ( وأقول أطفالها هي ) كالحنونة . إنها تحنو عليهم كما تحنو المرأة على الميريات . ولكنها هرة تستطيع الكلام ، وتستطيع أن تقول وتكرر قولها : ولدى . ولدى . هيه يا ولدى . . . . .

وفي الفصول الأخيرة من الكتاب ينتقل شاب من أبناء منطقة المتوحشين ـ منطقة العالم القديم ـ عالمنا ـ إلى العالم الجديد ويلتقي ببعض أفرادهم المسؤولين عن الاحتفاظ بنظامه ، وتدور بينه وبينهم محاورات ، وأحاديث يستشف منها القارئ اختلاف وجهات النظر . وفيما يلي جانب من هذه المحادثات :

يسأل الشاب المتوحش : لماذا لا تبيحون قراءة شكسبير ؟

— لأنه قديم ، ونحن هنا لا ننتفع بالأشياء القديمة .

— حتى إن كانت جميلة ؟

— وخاصة إن كانت جميلة . فالجمال جذاب ،

ونحن لا نحب أن يتجذب الناس إلى الأشياء القديمة .

إنما نريدهم أن يحبوا الأشياء الجديدة .

— لكن الأشياء الجديدة مملّة صفيقة ، كذلك المسرحيات ( يشير إلى المسرح في العالم الطريف ) التي لا ترى فيها سوى الطائرات الخلفة والتي تحس فيها بقبيلات الناس — وقطب جبينه عابساً ثم قال : أولئك قردة وما عاز . ولم يجد غير هذه الألفاظ التي تفوه بها عطيل في مسرحية شكسبير أسلوباً للتعبير عن امتدازه وكرهه .

وتتم حديثه مقاطعاً إياه قائلا : أليست هذه على أية حال حيوانات أليفة لطيفة ؟

— لماذا لا يشاهد الناس هنا عطيلاً بدلاً من هذه المسرحيات ؟

— قلت لك إنها قديمة وهم — فوق ذلك — لا يفقهونها . . .

— وما دام الأمر كذلك فلماذا لا يشهدون شيئاً

جديداً يشبه عطيلاً ، ويستطيعون إدراكه ؟

— . . . لو كان فعلاً شيئاً يعطيل فلن يفقه أحد

مهما يكن جديداً . ولو كان جديداً فلا يمكن أن

يشبه عطيلاً .

— لماذا ؟

— لأن عالمنا يختلف عن عالم عطيل . إنك

لا تستطيع أن تصنع السيارات الشعبية بغير صاب ،

وكذلك لن تستطيع أن تكتب المأسي بغير قلق اجتماعي .

والعالم الأريم مستقر والناس سعداء ، يظفرون بما

يريدون ، ولا يرهبون قط ما لا يستطيعون الظفر به .

إنهم أغنياء ، آمنون ، لا يمرضون قط ولا يحشون

الموت . يتمتعون بمجهلهم العواطف والشيوخنة ،

لا يرزعون بالأمهات والآباء ، ليست لهم زوجات

ولا أطفال ولا عاشقون يحبونهم حباً جمّاً . وقد تكيفوا

بحيث لا يسعهم فعلاً إلا أن يسلكوا كما ينبغي لهم أن

يفعلوا . وإذا ساء أمر من الأمور فهناك « السوما » التي

قذفت بها من النافذة باسم الحرية أما الشاب المتوحش .

ثم ضحك وقال : نعم الحرية ! لقد كنت تحسب أن



الدالات (الأفراد من حرف د) تعرف ما هي !  
والآن تريدكم أن يفهموا «عطيلاً» يا بني العزيز !  
.. ولكن «عطيلاً» - برغم ذلك - مسرحية  
جميلة : إنها خير من تلك الصور التي تشاهدونها  
وتحسونها (هذه هي السينما الجديدة) .

— بالطبع هي كذلك ، بيد أن ذلك هو الفن الذي  
تدفعه في سبيل الاستقرار . ليس أمامك إلا أن تختار  
أحد أمرين : إما السعادة ، وإما ما تعود الناس أن  
يسموه الفنون الرفيعة . ولقد ضحينا بالفنون الرفيعة .  
واستبدلنا بها الصور المحسة (السينما الجديدة) وأرغن  
الطور (هذه آلة جديدة تنفوخ منها العطور المتنوعة  
في تناغم وانسجام ترتاح له الأنوف التي تشمها) .  
— ولكنهما لا يعنينا شيئاً .

— إنهما يعنينا نفسيهما . ويعنينا للمستمعين كثيراً  
من الإحساسات المستحبة . . . ونحن نصنع القطع الفنية  
الجديدة من لا شيء سوى مجرد الإحساس المباشر .  
— ما أشنع ذلك !

— إن الأمر يبدو لك كذلك من غير شك . لأن  
السعادة الواقعية — سعادتنا — لا تبعث في النفس متعة  
شبيهة بتلك التي يستمدّها المرء حيناً يحاول أن يلتمسها  
عوضاً عن أسباب الشقاء ، وليس الاستقرار بالطبع  
جذاباً كعدم الاستقرار . وليس في القناعة ما يهر  
لعين مثل النضال الشديد في وجه الكوارث ، وليس  
فيها ما يخطف البصر مثل الصمود في وجه الإغراء ،  
أو المزمجة المتكررة أمام الشك والعاطفة . إن السعادة لا  
تكون عظيمة إطلاقاً .

• • •

وفي مجال الحديث عن تقسيم المجتمع طبقات يقول  
الشاب النوحش :

— لماذا لا تصنعون الناس جميعاً من طراز «أ»  
وهم في دور التكوين ؟  
— لأننا لا نريد الملاك . نحن نعتقد في السعادة

والاستقرار . وإذا كان المجتمع بأسره من طراز «أ»  
فلا يمكن إلا أن يكون عديم الاستقرار شقياً . تصور  
مصنعاً كل عماله من «أ» — أي من أفراد مستقلين لا  
صلة بين أحدهم والآخر . من سلالة طيبة . وقد  
تكيفوا على القدرة (في حدود معينة) على الاختيار  
وعلى الاضطرار بالتبعات . تصور ذلك !

وحاول الشاب أن يتصور . ولكنه لم يستطع .  
— إنه عبث باطل . إن الرجل إذا أفرغ من  
القارورة على أنه من «أ» وإذا تكيف على طراز «أ»  
يجب إذا أرغم على أداء عمل «هـ» من أنصاف المعنويين .  
لما أن يجن أو يشرع في تحطيم الأدوات . إن «الآلات»  
يمكن أن ينسجموا مع المجتمع كل الانسجام — ولكن  
على شريطة أن يقوموا بعمل «أ» . ولا يقوم بتضحيات  
«هـ» إلا رجل من طراز «هـ» وذلك لسبب معقول  
وهو أنه لا يرى أنها تضحيات . إنما هو العمل الذي  
يطلب منه أمير مجهود . لقد مد له تكييفه قضباناً يسير  
عليها ، ولا يسعه إلا أن يتابعها ، فقد قضى بذلك عليه .  
إنه حتى بعد التفرغ من القارورة يبقى كأنه لا يزال  
بداخلها محتفظاً بصفاته الأصلية . . . إن كلامنا بالطبع  
يسير في حياته وكأنه بداخل قارورة . فإن كان من  
«أ» فالقارورة ضخمة نسبياً ، يعني صاحبها ألماً ممضاً  
إذا انحصر في نطاق ضيق . . . وقد كانت تجربة قبرص  
دليلاً علمياً يؤكد هذه النظرية .

— أي تجربة هذه ؟  
— تستطيع إن شئت أن تسميها تجربة في وضع  
الأفراد في غير قواريرهم . وكان بدؤها في عام ٤٧٣  
بعد فورد (وهذا بالتاريخ الجديد بمائل قولنا بعد  
الميلاد) . في ذلك التاريخ أبعد المراقبون عن قبرص  
كل سكانها الأحياء ، وأعادوا تعميرها ببطانة من  
اثنين وعشرين ألفاً من طراز «أ» أعدوا إعداداً خاصاً .  
وسلمت لهم المعدات الزراعية والصناعية ، وتركوا  
لإدارة شئونهم بأنفسهم ، فحققت النتيجة كل

النبوءات النظرية بتمامها . فلم تفلح الأرض فلاحه  
صحيحة . وعم الإضراب جميع المصانع ، ولم تراعى  
القوانين وعصيت جميع الأوامر . وأخذ كل امرئ  
خص بعمل وضيع يدبر الدسائس بغير انقطاع كي  
يصل إلى الوظائف العليا . ولم يفتأ أصحاب الوظائف  
العليا يديرون الدسائس المضادة مهما كلفهم ذلك كي  
يبقوا في مراكزهم . فاشتعلت بينهم في أقل من ست  
سنوات حرب أهلية من الدرجة الأولى . وبعد ما فنى  
تسعة عشر من اثنين وعشرين ألفاً ، تقدم الأحياء  
الباقون إلى المراقبين العالمين بطلب إجماعى يلتزمون  
منهم استئناف حكم الجزيرة ، فلى المراقبون الطلب ،  
وكانت تلك نهاية جماعة ( الألفات ) الوحيدة التى  
شهدها العالم .

فتهد الشاب تنهداً عميقاً .

ثم قال المتحدث : إن السكان الملائمين يصاغون  
على نسق الجيل الجلبدى — تسعة أعشاره تحت سطح  
الماء ، والعشر فوقه .

— وهل هم سعداء تحت سطح الماء ؟

أسعد منهم فوقه . . .

— برغم ما يقومون به من عمل مربع ؟

— مربع لإنهم لا يجدونه كذلك . بل لإنهم — على

العكس من ذلك — يحبونه . إنه خفيف وسهل كعمل  
الأطفال ، لا يجهد العقل أو العضل ، سبع ساعات  
ونصف في عمل لا ينهك ، يعقها مقرر السوما والألعاب  
والاتصال الجنسي الحر ودور الصور المحسنة . ماذا  
يريدون أكثر من ذلك ؟ ثم قال : نعم لإنهم قد يطلبون  
ساعات أقل ، ونستطيع بالطبع أن نستجيب لهم في  
ذلك . ومن اليسير جداً — من الناحية الفنية — أن نقلل  
ساعات العمل لجميع أبناء الطبقات الدنيا إلى ثلاث أو  
أربع كل يوم . ولكن هل تزيد بذلك سعادتهم ؟ كلا .  
وقد أجريت التجربة منذ أكثر من قرن ونصف ، فإن  
كل سكان أيرلند كانوا يعملون أربع ساعات في

اليوم الواحد ، فإذا كانت النتيجة ؟ القلق وزيادة  
استهلاك السوما زيادة عظمى . ذلك كل ما حدث .  
وكانت الساعات الثلاث والنصف التى انضمت إلى  
أوقات الفراغ أبعد ما تكون عن جلب السعادة لهم ،  
حتى وجد الناس أنفسهم مضطرين إلى الاستئجاز  
منها . ومكتب المخترعات مفعم بالخطط التى يمكن أن  
تتبع لتوفير العمل . وهناك الألوف منها . وإنى لأعجب  
لماذا لا نضعها موضع التنفيذ ؟ من أجل العمل أنفسهم .  
فإن إصابتهم بزيادة الفراغ قسوة شديدة . وكذلك  
الأمر في الزراعة . إننا نستطيع أن نصنع كل لقمة من  
الطعام إن أردنا ، ولكننا لا نفعل ، فنحن نؤثر أن  
يبقى ثلث السكان في الأرض ، وذلك لمصلحتهم —  
لأن استخراج الطعام من الأرض يستغرق وقتاً أطول  
من استخراجها في المصنع . ثم عندنا فوق ذلك الاستقرار  
الذى لا بد لنا من مراعاته . إننا لا نحب التغيير ، فإن  
كل تغيير يهدد الاستقرار . وذلك سبب آخر نحفظنا  
على الحرص عند تطبيق المخترعات الحديثة . فإن كل  
كشف جديد في العلوم البحتة قد يكون هداماً . فالعلم  
نفسه لا بد أن يعالج أحياناً على أنه قد يكون عدواً  
للناس . نعم حتى العلم . . . نعم ذلك شرط آخر من  
شروط الاستقرار . ليس الفن وحده الذى لا يتفق  
والسعادة ، إنما العلم كذلك . إنه خطر ، ولا بد لنا من  
سلسلته وتكليمه بحرص شديد . . . فنحن لا نسمح  
للعلم أن يعالج غير المشكلات المباشرة في اللحظة الراهنة ،  
أما ما عدا ذلك من محوثر فنحن نقاومها بكل شدة .  
وإنى لأعجب حين أقرأ ما كان الناس في عهد فورد  
يكتبون عن التقدم العلمى . يظهر أنهم تصوروا أنه  
يمكن أن يسير إلى ما لا نهاية بغض النظر عن كل شيء  
آخر . كانت المعرفة هى الخير كل الخير ، وكانت  
للحقيقة أعلى القيم . وكل ما عدا ذلك ثانوى قليل  
الأهمية . نعم إن الآراء قد بدأت تنخر حتى في ذلك  
الحين . وبذل فورد بنفسه جهداً كبيراً في نقل الاهتمام

عرف منذ مئات السنين ، وليست عن إله اليوم .

— ولكن الله لا يتغير

— غير أن الرجال يتغيرون .

— وكيف تتغير الحقيقة بذلك ؟

— إنها تتغير كل التغير .

.....

— إذن فأنت لا تعتمد في وجود الله !

— كلا . ربما كان هناك إله .

— إذن فلماذا ... ؟

— إنه يظهر على صور مختلفة لمختلف الأفراد .

كان يظهر في الأزمنة السابقة للعصر الحديث ذلك

الكائن الموصوف في هذه الكتب المقدسة ، أما الآن . .

— كيف يظهر نفسه الآن ؟

— إنه يظهر كأنه غائب ، أو كأنه لا وجود

البتة له .

— هذا خطأكم .

— بل قل إنه خطأ المدنية . إن الله لا يتفق والآلات

والطب العلمى والسعادة العالمية ولا بد من الاختيار ،

وقد اختارت حضارتنا الآلات والطب والسعادة . لذا

أرأى مضطراً إلى الاحتفاظ بهذه الكتب في خزائن

موصدة . إنها تحافى الذوق ، ويصلم الناس لو . . .

— ولكن أليس من الطبيعى أن يشعر المرء بوجود

الله ؟

— . . . إن الناس يعتقدون في الله لأنهم تكيفوا

على العقيدة فيه .

— لئن أرى أنه من الطبيعى — بالرغم من ذلك —

أن يعتقد المرء في الله أثناء الوحدة — الوحدة المطلقة ،

في ظلمة الليل ، وهو يفكر في الموت . . .

— ولكن الناس لا يكونون اليوم قط في وحدة .

إننا نجعلهم يفتقون العزلة ، وترتب حياتهم حتى يكاد

أن يستحيل عليهم أن يجدها .

.....

من الحق والجمال إلى الراحة والسعادة . واقتضى الإنتاج

الكبير هذا الانتقال . إن السعادة العامة تجعل العجلات

دائمة الدوران . أما الحق والجمال فلا يستطيعان .

وبالطبع كلما استولت الجماهير على السلطة السياسية

كانت بالسعادة أكثر اهتماماً منها بالحق والجمال ، ومع

ذلكبقى البحث العلمى المطلق مباحاً بالرغم من كل

شئ . وما يرح الناس يتحدثون عن الحق والجمال

كأنهما أعظم الخير . وبقي الأمر كذلك حتى حرب

السنوات التسع . عندئذ استبدلوا بالنعمة القديمة نعمة

جديدة . ما الفائدة من الحق والجمال أو المعرفة إذا

كانت القنابل المحرقة ترتفع حولك من جميع الجهات ؟

وكان ذلك بدء السيطرة على العلم — بعد حرب السنوات

التسع . حينئذ استعد الناس لقبول السيطرة حتى على

شهوراتهم . وبدلوا كل نفيس في سبيل الحياة الهادئة

الوادعة . ومن ذلك التاريخ لم ننتزِع عن السيطرة على

كل شئ . ولم يكن ذلك بالطبع من مصلحة الحق .

ولكنه كان في مصلحة السعادة . لأنك لا تحصل على

شئ بغير مقابل . فكان لا بد من دفع الثمن للسعادة .

قال الشاب المتوحش : الفن والعلم — الظاهر

أنكم دفعتم ثمناً غالياً جداً لسعادتكم . وهل هناك شئ

آخر ؟

— نعم ، الدين بالطبع . فقد كان هناك شئ

اسمه الله قبل حرب السنوات التسع . وقد نسيت أن

أذكر لك ذلك ، وأظنك تعرف كل شئ عن الله .

عندى الكتاب المقدس وكثير من كتب الدين ،

وعندى أيضاً كتب الأدب المكشوف . المجموعة الأولى

في الخرائن بعيدة عن الأنظار ، والمجموعة الثانية فوق

الرغوف .

— ولكن إن كنت تعرف الله فلماذا لا تعرف به

قومك ، وتخرج لهم كتبه ؟

— لنفس السبب الذى لا نقدم لهم من أجله

« عطيل » — هى كتب قديمة . وهى عن الإله الذى

— لكن الله هو السبب في كل ما هو تيبيل وجميل وباسل . لو كان لديكم إله . . .

— صديقي الشاب العزيز ، إن الحضارة ليست قط بحاجة إلى التبل أو البسالة ، إنما هذه الأشياء من أعراض العجز السياسي . أما في الجماعة المنظمة تنظيماً صحيحاً — كجاعتنا — فإن الفرصة لا تتاح للمرء لكي يكون نبيلاً أو ياسلاً . ولا بد أن تزعزع أركان المجتمع قبل أن يوجد الظرف الذي يدعو إلى ذلك . إن من الجلي أن التبل والبسالة لها مغزاهما في مجتمع يضطرم بالحروب ، ويتقسم ولايات ، به أسباب للإغراء لا بد من مقاومتها ، وأشياء عزيزة محارب المرء من أجلها ويدفع عنها . ولكن ليست هناك في الوقت الحاضر حروب . ونحن نحوص أشد الحرص ألا يغالي المرء في حب شخص بعينه ، ولا يتقسم علمنا إلى ولايات . وكل امرئ ينشأ على العجز عن التخلص مما ينبغي له أن يفعل . وما ينبغي للمرء أن يعمل يدخل السرور إلى نفسه . وكثير من الدوافع الطبيعية تجد لها متفصلاً ومخرجاً . فلم تبق هناك في الواقع أسباب للإغراء على المرء أن يقاومها . وإذا حدث — بالصدفة العمياء — أمر لا يسر : فهناك السوما دائماً تعطيك إجازة من الحقائق ، وهناك السوما دائماً تهدي من ثائرة غضبك ، وتوفيق بينك وبين أعدائك وتجعلك صبوراً شديد الاحتمال . كان الإنسان في الماضي لا يستطيع أن يحقق هذه الأشياء إلا بالجهد الشاق وبعد سنوات من التدريب الخلفي العسير . أما الآن فما عليك إلا أن تبلى قرصين أو ثلاثة زنة الواحد منها نصف جرام فينتهي كل شيء . يستطيع كل امرئ اليوم أن يكون فاضلاً ، ويستطيع أن يحمل على الأقل نصف أخلاقه الطيبة في زجاجة . المسيحية بغير دموع : تلك هي السوما .

— ولكن الدموع ضرورة لازمة . ألسنت تذكر قول «عطيل» : إذا كانت كل عاصفة يعقبها هذا الهدوء ، فرحباً بالرياح تهب حتى توقظ الموتى ؟ وقد

اعتاد أحد شيوخ الهنود أن يقص علينا قصة عن فتاة مقسكية : قال إن الشبان الذين أرادوا الزواج منها كان عليهم أن يضربوا في الحديقة بالفأس صباحاً كاملاً . وقد تحسب ذلك يسيراً ، ولكن أذكر أنه كان هناك ذباب وبعوض وسمرة . وأكثر الشبان لا يستطيع أن يحتمل العض والدغ . ومن استطاع فله الفتاة .

— هذا شيء فائق . لكنك في البلدان المتحضرة تستطيع أن تحصل على البنات دون أن تضرب لهن بالفؤوس . وليس هناك ذباب أو بعوض يلدغك . فقد تخلصنا منها جميعاً منذ قرون .

— نعم لقد تخلصتم منها ، وهذا شأنكم في كل بيت . تخلصون من كل ما لا يسر بدلا من أن تتعلموا احتماله . وسواء كان من الأشرف للمرء أن يحتمل آلام الحظ العاثر أو أن يتسلح ضد الكوارث ويقاومها حتى يقضى عليها . . . فإنكم لا تفعلون هذا ولا ذاك . لا تعاونون ولا تمارضون ، لأنكم تكفون بمحو أسباب الألم — وما أيسر ذلك . . . إن ما تحتاجون إليه هو شيء يستلزم الدموع تغيرون به هذه الحال التي أنتم عليها ، ولست أرى هنا شيئاً له قيمة تذكر .

.....

— بالعاقير الصناعية تحصل على القوة النفسية التي يمكن أن تنجم عن قتل «دزدومونا» أو الجريمة التي ارتكبتها عطيل ، دون أن نتعرض لما لا يسرها من مضايقات .

— لكنني أحب المضايقات .

— نحن لا نحيا ، ونؤثر أن نؤدي أعمالنا مع

الراحة .

— لكنني لا أحب الراحة . أريد الله ، وأريد الشعر ، وأريد أن أركب الأخطار ، وأريد الحرية وأريد الخير ، وأريد الخطيئة .

— إنك في الواقع تطالب بحفك في أن تكون غير

سعيد .

— ليكن ذلك . إننى أطلب بحقّى فى أن أكون  
غير سعيد .

— ولست بحاجة إلى أن أذكرك بحقك فى  
الشيخوخة والقيح والعجز الجنسي ، وبحقك فى أن  
تصاب بالزهرى والسرطان وحقك فى قلة الطعام ،  
وحقك فى وباء القمل ، وحقك فى أن تعيش فى خوف  
دائم مما عساه يحدث فى الغد وحقك فى الإصابة بالتيفود ،  
وحقك فى أن تعاني العذاب من ضروب الآلام المختلفة  
التي لا توصف .

— إنى أطلب بذلك كله .

• • •

بهذا الأسلوب التهمى يسخر أولدس هكسلى من  
المبادئ الفاضلة التي تقوم على أساس العلم ومن العوالم  
المثلى التي تنشأ على أساس من العقل المطلق الذي لا  
تخفف من جفافه عاطفة أو شعور . وينذر الإنسانية من  
مواصلة السير في سبيل التقدم الذي يقضى على كل  
ما هو عزيز لدينا ونفيس .

ومن ثم فهو يفتح قصته الجديدة « الجزيرة » التي  
يصور فيها لوناً جديداً من الحياة يحد من غلواء « العالم  
الطريف » بهذه العبارة يقتبسها من أرسطو :  
« إن المدينة الفاضلة التي نتمنى لأنفسنا العيش فيها  
ينبغي أن تكون محققة لأماننا بشرط أن نتجنب فيها  
المستحيل الذي لا يطلق » .

ح. ط. م. م.

# حى بن يقطان لابن طفيل

بمنم

الدكتور عبد الرحمن بربوى

الأستاذ بكلية الآداب - جامعة عين شمس

والقطن بها كثير ، وكان بها حمامات .. » (ص ١٩٢) .  
ولا نعرف تاريخ ميلاده ، وإنما الأرجح أنه ولد  
فى السنوات العشر الأولى من القرن الثانى عشر الميلادى ،  
أى بين سنة ٤٩٥ إلى سنة ٥٠٥ هجرية ) .

ولا نعرف أيضاً شيوخه ولا أين تلقى العلم ، غير  
أن مراكز العلم فى ذلك الوقت كانت على الأخص  
قرطبة وأشبيلية . غير أن عبد الواحد المراكشى فى  
كتابه « المعجب فى تلخيص أخبار المغرب » - وهو  
أوسع مصادرنا عن حياة ابن طفيل - يقول إنه « قرأ  
على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة ، منهم أبو بكر  
ابن الصائغ المعروف بابن باجة وغيره » . ( ص ٢٤٠ )  
القاهرة سنة ١٩٤٩ ) . لكن ابن طفيل نفسه يقول  
غير ذلك عن ابن باجة ، إذ ذكر صراحة فى « حى بن  
يقطان » وهو يشير إلى ابن باجة : « فهذا حال ما وصل  
إلينا من علم هذا الرجل ( = ابن باجة ) ونحن لم نلق  
شخصه » (ص ١٤) طبعة دمشق سنة ١٩٣٥ - ص ٦٢  
من طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ ) . وهذا قاطع بأنه لم  
يكن تلميذاً بالفعل لابن باجة ، وإن كان من غير شك  
قد تأثر به من الناحية الفلسفية تأثراً بارزاً .

ولا بد أنه قد درس العلوم الدينية ، والفقه

« حى بن يقطان » قصة رمزية فلسفية تعرض  
نمو العقول الموحدة منذ بداية خلقه حتى وصوله مرتبة  
الاتحاد بالخالق .

## مؤلفها

أما مؤلفها فهو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن  
محمد بن محمد بن طُفَيْل القيسى . فكأنه يرجع إذن  
إلى أصل عربى خاص هو بنو قيس ، قيس بن عيلان  
ابن مَضَر من العرب المستعربة الشمالية . وينسب أيضاً  
فيقال : الأندلسى ، والقرطبى ، والأشبلى ، ويكنى  
أحياناً - وهو الأقل - أبو جعفر .

ولد فى وادى آش ، وتسمى اليوم Guadix على  
مسافة ٥٣ كم فى الشمال الشرقى من قرطبة ، قال عنها  
أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميرى فى  
« الروض المعطار » ( نشرة ليثى برفنصال ، القاهرة  
سنة ١٩٣٧ ) إنها « مدينة بالأندلس قريبة من غرناطة ،  
كبيرة خطيرة تطرد حولها المياه والأنهار ، ينحط  
نهرها من جبل شَكِير ، وهو شرقياً وهى على  
ضفتيه ، ولها عليه أرحاء لاصقة بسورها ، وهى  
كثيرة الثوت والأعناب وأصناف الثمار والزيتون ،

خاصة ، لأن تلميذه البطروجي ( راجع Munk : « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » ص ٥١٨ ) يذكر أن ابن طفيل كان قاضياً . وكذلك درس العلوم العقلية ، والطب . وقد مارس مهنة الطب في غرناطة زمناً لا ندرى على التحقيق متى . واشتغل كاتباً لعامل غرناطة في تاريخ لا نستطيع تحديده .

وفي سنة ٥٤٩ هـ ( سنة ١١٥٤ م ) كتب لأبي سعيد ابن عبد المؤمن لما كان والياً على سبتة وطنجة ( راجع : « روض القرطاس » لابن أبي زرع ، ج ١ ، ص ١٢٦ - ص ١٢٧ نشرة Thornberg )

ولكن الفترة الهامة في حياة ابن طفيل هي تلك التي أمضاها بحضرة أبي يعقوب يوسف بن أبي محمد عبد المؤمن بن علي القبيسي ، سلطان الموحدين ، وكان عالى الثقافة ، ذا حظ من العلوم العقلية إلى جانب معرفته الثامة بأخبار العرب . قال عنه ابن خلكان ( ج ٦ ، ص ١٣٤ . القاهرة سنة ١٩٤٨ ) : « ( كان ) أعرف الناس كيف تكلمت العرب ، وأحفظهم لأيامها في الجاهلية والإسلام ، صرف عنايته إلى ذلك ، ولقى فضلاء أشيلية أيام ولايته ، ويقال إنه كان يحفظ صحيح البخارى . وكان شديد الملوكة ، بعيد الهمة ، سخياً جواداً استغنى الناس في أيامه ، وكان يحفظ القرآن الكريم مع جملة من الفقه . ثم طمح إلى علم الحكمة ، وبدأ من ذلك بعلم الطب . وجمع من كتب الحكمة شيئاً كثيراً . وكان ممن صحبه من العلماء بهذا الشأن : أبو بكر محمد بن الطفيل... ولم يزل يجمع لإليه العلماء من كل فن من جميع الأقطار ، ومن جملتهم أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي . »

ماذا كان يشغل ابن طفيل بحضرة السلطان أبي يعقوب يوسف ؟ يفرد ابن أبي زرع ( « الروض

القرطاسي » ج ١ ص ١٣٥ س ٦ من أسفل . نشرة Tornberg ) من بين المؤرخين بالقول بأن ابن طفيل كان وزيراً لأبي يعقوب يوسف ، ومن هنا يشك في صحة هذا الخبر ، لأنه لا تلميذه البطروجي . ولا سائر المؤرخين الذين أرخوا للدولة أبي يعقوب يوسف قد ذكروا أنه كان من بين وزرائه ابن طفيل .

أما أنه كان طبيبه الأول فهو خبر أكثر تحقيقاً . ولعل طيه وإطلاعه على العلوم العقلية هما اللذان قرّياه من السلطان أبي يعقوب مادام هذا كان مشاركاً في الحكمة مقرباً لأهلها . ويظهر أنه نال حظوة كبيرة لديه . وأبلغ شاهد على ذلك أنه هو الذي قدم ابن رشد إلى السلطان . وتدل رواية ابن رشد لهذا التقديم على مدى المكانة العظيمة التي كانت لابن طفيل عند السلطان أبي يعقوب يوسف . وقد رواها عبد الواحد المراكشي في « المعجب في تلخيص أخبار المغرب » ( ص ٢٤٢ ) وما يليها . القاهرة سنة ١٩٤٩ ) فقال :

« ولم يزل أبو بكر هذا ( ابن طفيل ) يجلب إليه ( يعنى إلى أبي يعقوب يوسف ) العلماء من جميع الأقطار ، ويبنه عليهم ، ويحضره على إكرامهم والتشويه بهم . وهو الذي نبهه على أبي الوليد محمد بن أحمد ابن محمد بن رشد . فنه حينئذ عرفوه . وبنه قد روه عندهم . »

« أخبرني تلميذه الفقيه الأستاذ أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي . قال : سمعت الحكيم أبا الوليد ( ابن رشد ) يقول غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما . فأخذ أبو بكر يثني على ويذكر يثني وسكتي ، ويضم - بفضل - إذ ذلك أشياء لا يلفتها قدرى . فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين - بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي - أن قال لي : ما رأيهم في السماء - يعنى الفلاسفة - أقدمية

هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف .. فأخذت أتأمل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة . ولم أكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل . ففهم أمير المؤمنين معنى الرّوع والحياء . فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألى عنها : ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم . فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل ينشطني حتى تكلمت . فعرف ما عندي من ذلك ، فلما انصرفت أمرني بمالٍ وخلعة سنينة ومركب .

والخبري تلميذه المتقدم الذكر (أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي) عنه قال : استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس ، أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه . ويقول : لواقع هذه الكتب من بلخصها ويقرّب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس ؛ فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ؛ وإني لأرجو أن تفي به . لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة . وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبره سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهمّ عندي . قال أبو الوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكم أرسطوطاليس .

وهذه الرواية — وهي صحيحة لأنها منقولة مباشرة من تلميذ ابن رشد — تدل أولاً على المكانة العظيمة التي كانت لابن طفيل عند أبي يوسف يعقوب ، وعلى مدى مشاركة هذا في علم الفلسفة . وعلى الباحث لابن رشد على تلخيص وشرح كتب أرسطوطاليس تلخيصاً وشرحاً سيكون لها في دراسة الفلسفة في أوروبا ابتداء من أول القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر أكبر الأثر .

وبحاول جوتييه ( ابن طفيل : حياته ومؤلفاته ) ص ١٧-١٧ - باريس سنة ١٩٠٩ ) أن يجد تاريخ هاتين المقابلاتين بين ابن رشد وبين السلطان أبي يعقوب وابن طفيل ، فينتهي إلى أنهما لابد أن تكونا وقعتا في النصف الثاني من سنة ١١٦٨ م ( ٥٦٤ هـ ) أو النصف الأول من سنة ١١٦٩ ( ٥٦٥ هـ ) وكانت سن ابن رشد ٤٢ سنة ، بينما كانت سن ابن طفيل ٦٣ أو ٦٨ سنة وظل ابن طفيل في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف - طبيباً أول ، وربما وزيراً أو ما أشبه هذا - إلى أن علت سنه فتخلي عن وظيفة الطب لمحبيه ابن رشد في سنة ٥٧٨ هـ ( ١١٨٢ م ) الذي صار طبيباً أول للسلطان أبي يعقوب يوسف ، ولما توفى أبو يعقوب في ١٣ يولية سنة ١١٨٤ م ( ٧ رجب سنة ٥٨٠ هـ ) قام بالأمر بعده ولده أبو يوسف يعقوب ، فأبقى على مكانة ابن طفيل في حضرته كما كان في عهد أبيه . أعني وزيراً إذ صح هذا الخبر . وعلى الأقل من كبار حاشيته .

وتوفى ابن طفيل في سنة ٥٨١ هـ ( سنة ١١٨٥ م ) في مدينة مراکش ، ودفن هناك ، واشترك السلطان أبو يوسف يعقوب في تشييع جنازته ( راجع ابن أبي زرع ، « ووض القرطاس » ص ١٣٥ من من أسفل ؛ ابن الخطيب : « مركز الإحاطة » مخطوط المكتبة الأهلية في باريس برقم ٣٣٤٧ ورقة ٣٤٥ في أسفل المامش ) .

### مؤلفات ابن طفيل :

كان ابن طفيل شاعراً ؛ وشعره متوسط الجودة ؛ روى طرفاً منه المراكشي في « المعجب » نقلاً عن ابنه يحيى ( ص ٢٤٠ - ص ٢٤٢ . طبع القاهرة سنة ١٨٤٩ ) ؛ كذلك نشر له غرين غومس قصيدة سياسية في العدد الأول من « مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد » .



من آثاره في الفلسفة غير كتاب واحد هو «حي  
ابن يقطان» :

وقد ذكر عبد الواحد المراكشي أن له رسالة  
« في النفس رأيها بخطه رحمه الله . وكان قد  
صرف عنايته في آخر عمره إلى العلم الإلهي ونبت  
ماسواه » . بيد أن هذه الرسالة فقدت ، وإن  
كان جوتييه يشكك في رواية المراكشي هنا ويقول  
لعله اختلط عليه الأمر فخلط بين رسالة «حي بن  
يقطان» وبين ما ادعى أنه رسالة في النفس ، وهي  
في الحقيقة «حي بن يقطان» نفسها ولعله لم يقرأ من  
المخطوط الذي رآه بخط المؤلف غير الفصول المتعلقة  
بالنفس . بيد أننا لا نرى مع جوتييه هذا الرأي ، أولاً  
لأن المراكشي ذكر «حي بن يقطان» فقال : «فن  
رسائله الطبييات رسالة سماها رسالة «حي بن يقطان»  
غرضه فيها بيان مبدأ النوع الإنساني على مذهبهم ؛  
وهي رسالة لطيفة الجرم كبيرة الفائدة في ذلك الفن » .  
ولا يقلح في روايته عدم الدقة في تلخيص موضوع  
«حي بن يقطان» . وثانياً لأن المراكشي ربما رأى هذه  
الرسالة في النفس التي بخط المؤلف لدى ابنه الذي كان  
المراكشي يعرفه معرفة جيدة وعنه روى بعض شعره  
بمدينة مراكش سنة ٦٠٣ هـ ، ولابد أن يكون ابنه  
يحيى هذا هو الذي دله على هذه الرسالة ، ولا يمكن  
طبعاً أن يخطئ الابن فلا يميزها عن رسالة «حي بن  
يقطان» .

بقي إذن أن نعرض عليها ذات يوم ، إن لم تكن قد  
فقدت إلى غير رجعة !  
والمخطوطات المعروفة لرسالة «حي بن يقطان»  
هي :

- ١ - مخطوط مكتبة بودلي في أكسفورد وتاريخ  
نسخه ٧٠٣ هـ ، ورقم ١ : ١٣٣ (٢) .
- ٢ - مخطوط المكتبة الأهلية في مدينة الجزائر ،  
وتاريخ نسخه سنة ١١٨٠ (١٦٦٦ م) .

وله مؤلفات في الطب : ذكر لسان الدين ابن  
الخطيب (راجع فهرس الغزيري ج ٢ ص ٧٦ عود ٢  
س ٣٣ - س ٣٤) أنه ألف كتاباً في الطب في  
مجلدين . وذكر ابن أبي أصيبعة أن لابن رشد كتاباً  
عنوانه : «مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيّل  
وبن ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم  
بالكليات» (طبقات لـ الأطباء ج ٢ ص ٧٨ س  
٤ - س ٥ . نشرة مئزر ، القاهرة سنة ١٨٨٢ م) .  
ويذكر لسان الدين ابن الخطيب في «مركز الإحاطة»  
(مخطوط ياراي ورقة ٤٤ ب) أن لابن طفيل «أرجوزة  
في الطب» .

وله مؤلفات في الفلك ، يشير ابن رشد إلى أحدها  
في شرحه الأوسط على كتاب «الآثار العلوية»  
لأرسطوطاليس (الترجمة اللاتينية ج ٥ ورقة ٤٤١  
Arist. Opera, Cum Averrois .. Comm.) ، ويقول  
إن ابن طفيل لم يكن راضياً عن نظام بطليموس وإنه  
اقترح نظاماً جديداً . ويشير تلميذه البطرورجي إلى  
هذا أيضاً في مقدمة كتابه الشهير في الفلك ، فيقول إن  
ابن طفيل ذكر له أنه عثر على نظام فلكي وتفسير  
لحركات الأفلاك على نحو مخالف لما قاله بطليموس ،  
استغنى فيه عن الدوائر الداخلة والدوائر الخارجة .

بيد أننا نعلم عن هذا النظام الذي قيل إن ابن  
طفيل ابتدعه وخالف به نظام بطليموس غير هذه  
الإشارات الغامضة التي لا تدل على شيء واضح .  
لهذا فن الخبير الإمساك عن كل افتراض في هذا الصدد  
والزعم بأنه سبق كوبرنيقوس وجاليليو ، فهذا  
افتراض جزافي ليس له أي أساس .

### حي بن يقطان

لم يبق إذن إلا الجانب الفلسفي في فكر ابن طفيل  
هو الجدير حقاً بالناية والتقدير . بيد أنه لم يبق لنا

- ٣- مخطوط المتحف البريطاني رقم ٩٧٨ (١٠) .
- ٤- مخطوط دار الكتب المصرية ، وقد نسب خطأ إلى ابن سبعين تحت عنوان « أسرار الحكمة الشرقية » ، ط ١ ح ٦ ص ٨٨ .
- ٥- مخطوط الأسكوريال ، وبه خرم ، وأثرت فيه الرطوبة فتلاصقت أوراقه . وكان الغزيرى « فى فهرست الأسكوريال » قد أخطأ فذكر أنه رسالة فى النفس إلى ذكرها المراكشى ، والواقع أنه « حتى بن يقظان » بعينه . ورقم فى ط ٢ : ١٩٩ (٣) .
- ٦- لاند برج - بريل برقم ٥٣٣ ٥٧٣٢
- ٧- تيمور بدار الكتب المصرية برقم ١٩ حكمة منسوباً إلى ابن سبعين تحت عنوان : « مرقاة الزلفى والمشرى الأصفى » .
- ٨- تيمور بدار الكتب المصرية برقم ١٤٩ تصوف .
- وطبعاته هى :
- ١- يوكوك سنة ١٦٧١ فى أكسفورد مع ترجمة لاتينية ؛ طبعة ثانية سنة ١٧٠٠ م ؛
- ٢- طبع فى مصر سنة ١٢٩٩ هـ (سنة ١٨٨١- سنة ١٨٨٢ م) أربع مرات لإحداها فى مطبعة الوطن فى ٦٠ ص ، والثانية فى مطبعة وادى النيل فى ٤١ ص
- ٣- طبع فى إستانبول سنة ١٢٩٩ هـ مرتين .
- ٤- وأول نشرة نقدية هى التى قام بها ليون جوتييه Léon Gauthier فى الجزائر سنة ١٩٠٠ فى ١٢٣ صفحة نص عربى + ١٢٢ ترجمة فرنسية ومقدمة فى ١٦ صفحة . ولا تزال حتى الآن أفضل طبعة .
- ٥- طبعة فى دمشق سنة ١٩٣٥ فى ١٤١ ص مع مقدمة فى ٣٨ ص. لللكور جميل صليب وكامل عباد وهذه المقدمة تلخيص لكتاب ليون جوتييه عن ابن طفيل حياته ومؤلفاته . وقد استعين فيها أيضاً بمخطوط

- فى مكتبة الشيخ حمة الطنطاوى فى دمشق ، تاريخها ١٢٨٤ عنوانها : « مرقاة الزلفى والمشرى الأصفى » تماماً مثل مخطوط تيمور .
- ٦- طبعة فى القاهرة سنة ١٩٥٢ قام بها أحمد أمين ، لكنها أسوأ من الطباعات السالفة بكثير ولم يرجع فيها إلى أى مخطوط .
- الترجمات :
- ١- ترجمة يوكوك إلى اللاتينية مع النص العربى أكسفورد ١٦٧١ ؛
- ٢- ترجمة Ashwell إلى الإنجليزية عن الترجمة اللاتينية
- ٣- ترجمة Georges Keith إلى الإنجليزية عن الترجمة اللاتينية
- ٤- ترجمة Simon Ockley وكان مرسلاً للغة العربية فى أكسفورد ، ترجمها إلى الإنجليزية ، لندن سنة ١٧٠٨ م . وأعاد نشر هذه الترجمة E. v. Oycك فى القاهرة سنة ١٩٠٥ . وهذه الترجمة عن النص العربى .
- ٥- ترجمة هولندية ، قام بها S. D. B. ، أمستردام سنة ١٦٧٢ .
- ٦- ترجمة J. Grory Pritius إلى الألمانية عن الترجمة اللاتينية ، فرنكفرت سنة ١٧٢٦ .
- ٧- ترجمة J. G. Eichhon إلى الألمانية ، برلين سنة ١٧٨٢ عن النص العربى .
- ٨- ترجمة P. Brönnle إلى الإنجليزية عن النص العربى ، لندن سنة ١٩٠٤ ، وأعاد النظر فيها وطبعها من جديد A. S. Fultor ، لندن سنة ١٩٢٩ . وعن ترجمة برونله ترجمها إلى الألمانية A. M. Heinck فى روستوك سنة ١٩٠٧ .
- ٩- وترجمها إلى الأسبانية Pons Bragues ، سرقسطة سنة ١٩٠٠ وذلك عن الأصل العربى .

١٠ - وترجمها أيضاً إلى الإسبانية عن النص  
العربي أنخل جونثالث بلانيه Gonzalez Palencia  
سنة ١٩٣٦

### خلاصة «حى بن يقظان»

يتخيل ابن طفيل أن أحداً سأله أن يبينه ما تيسر  
بته من أسرار الحكمة الشرقية التي ذكرها ابن سينا  
ودعا إلى طلبها . وهذا أمر لا يمكن أن يقوم به إلا من  
وصل إلى رتبة من الكشف تتجلى فيها حقائق الأشياء  
ذوقاً ، لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالأقيسة  
وتقدم المقدمات وإنتاج النتائج . والأقدمون من  
الفلاسفة لم يبلغوا هذه المرتبة ، لا ابن باجه الذي  
دعا إليها ، ولا ابن سينا وإن لحق إليها ، ولا القاراني  
الذي جعل همه في المنطق ، ولا الغزالي الذي كان يدور  
حسب الأحوال عند المخاطبين : «يربط في موضع ،  
ويحل في آخر . ويكفر بأشياء ثم يتحلفها» ، فضلاً  
عن أنه حتى كتبه المضمون بها على غير أهلها لا تتضمن  
عظيم زيادة في الكشف - على ما هو مبعوث في كتبه  
المشهورة .

ويود ابن طفيل أن يبيت صاحبه لغة يسيرة على  
سبيل التشويق والحث على دخول الطريق « وكما أن  
أفلاطون لم يستطع أن يعبر باللغة المعتادة المنطقية عن  
الحقائق العليا إلا بالرموز والأمثال فاستعمل الأساطير ،  
كذلك يلجأ ابن طفيل إلى قصة رمزية يعبر بها عن  
بعض الحقائق التي سحرت له . فأنشأ قصة حى بن  
يقظان .

وحى بن يقظان إنسان ولد في جزيرة من جزائر  
الهند تحت خط الاستواء . كيف ولد ؟ هناك فرضان :  
فرض يجعله يولد من أبوين شأن أى إنسان آخر ،  
وفرض يجعله يتولد من الطين مباشرة .

فعلى حسب الفرض الأول كان بلزء تلك الجزيرة  
جزيرة أخرى عظيمة متعة الأكثاف : يملكها رجل

من أهلها شديد الأنفة والغيرة . وكانت له أخت ذات  
جمال وحسن باهر ، فنعها الأزواج لأنه لم يجد لها  
كفواً . وكان له قريب يسمى يقظان قز زوجها سراً  
ثم لأنها حملت منه ووضعت طفلاً . فلما خافت أن  
يفتضح أمرها وضعت في تابوت وخرجت به إلى ساحل  
البحر ، ثم قذفت به في الميم ، فدفعه إلى تلك الجزيرة  
حيث ألقى به في أجمة ملتفة الشجر ، عذبة التربة .  
ثم أخذ الماء في النقص وبقي التابوت في ذلك الموضع  
واشتد الجوع بذلك الطفل وهو لا يزال في داخل التابوت  
فبكى واستغاث ، فوقع صوته في أذن ظبية فقدت  
ولدها الذي كان قد خرج من كناسه فحمله العقاب .  
فتبعت الظبية الصوت وقد تخيلته صوت ولدها :  
حتى وصلت إلى التابوت ، ففحصت عنه بأظفارها .  
وهو يئن في داخله ، حتى طار عن التابوت لوح من  
أعلاه . فحنن الظبية عليه وألقت حلماتها وأروته  
لبناً سائماً . وما زالت تتعده وتدفق عنه الأذى .

ذلك هو الفرض الأول يقول به الذين يرون أن  
ولادة الإنسان لابد أن تكون من أبوين . وأما الذين  
يقولون بالفرض الثاني ، أى بإمكان التولد من الطين  
فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة تحمرت  
فيه طينة على مرّ السنين حتى امتزج فيها الحار بالبارد  
والرطب بألباس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوّة .  
وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة بفضل بعضها بعضاً  
في اعتدال المزاج والتهوؤ لتكوين الأمشاج . وكان  
الوسط منها أعدل ما فيها وأتمها مشابهة بمزاج الإنسان  
فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه فائحات الغليان  
وحدث في وسطها فائخة صغيرة مقسمة بقسمين بينهما  
حجاب رقيق ، تمثلت بجسم لطيف هوائى في غاية من  
الاعتدال اللائق به ، فعلق به عند ذلك الروح الذى  
هو من أمر الله وتشبّه به تشبهاً يعسر انفصاله عنه عند  
الحس وعند العقل . وهذا الروح دائم الفيضان من  
عند الله ، وهو بمنزلة نور الشمس الذى هو دائم الفيضان

على العالم . والروح فياض أبداً على جميع الموجودات .  
فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع  
القوى فتكون بازاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة  
إلى ثلاث قرارات ، بينها حجب لطيفة وسكن في  
هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد طائفة من تلك  
القوى . ثم تكون بإزاء هذه القرارة من الجهة  
المقابلة للقرارة الثانية نفاخة ثالثة مملوءة جسماً هوائياً  
إلا أنه أغلظ من الأولين .

وهكذا يستمر ابن طفيل في بيان كيفية إيجاد سائر  
الأعضاء من قلب ودماع وكبد ، حتى تم خلقه وتمت  
أعضاؤه . ثم استغاث ذلك الطفل عند قناء مادة غذائه  
واشتداد جوعه ، فلبثه ظلية فقدت ولدها وقامت  
بتربيته وهنا يعود الاتفاق بين أصحاب كلا الغرضين  
فقالوا إنها قامت بغذاء الطفل أحسن قيام . وكانت  
معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعى وألف الطفل  
تلك الظلية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد  
بكاؤه فطارت إليه .

ولم يكن بتلك الجزيرة شئ من السباع فترى الطفل  
ونما حتى تم له عامان وتدرج في المشي ، وظهرت  
أسنانه فكانت الظلية تحمله إلى مواضع فيها شجر  
مثمر فكانت تطعمه ماتساقط من ثمراتها الحلوة  
النضيجة . وإذا جن الليل صرفته إلى مكانه الأول .

وحاكي الطفل نعمة الظلية بصوته ، وكذلك كان  
يحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر  
الحيوان ، فألفتة الوحوش وألفها . وثبتت في نفسه  
أمثلة الأشياء بعد معيها عن مشاهدته ، فحدث له  
نزوع إلى بعضها ، وكراهية لبعضها .

غير أنه رأى أن جميع الحيوان مكسو بالوبر أو  
الشعر أو الريش ، ويرى منها ما هو سريع العدو  
وقوى البطش ، ورأى ما لها من الأسلحة التي تدافع  
به عن نفسها مثل القرون والأنياب والمخالب . ففكر  
في ذلك كله ، وطال همه وقد قارب سبعة أعوام .

هناك اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل  
بعضه خلفه وبعضه قدامه وعمل من الخوص والحلفاء  
شبه حزام على وسطه علق به تلك الأشجار . ونازعه  
نفسه إلى اتخاذ ذنب من أذناب الوحوش الميتة ، إلا  
أنه كان يرى أحياء الوحوش تنخاس عنه ، إلى أن  
صادف نسراً ميتاً فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه  
وفتح ريشها وسواها وسلخ عنه سائر جلده ، وفصله  
على قطعتين ربط إحدهما على ظهره ، والأخرى  
على سترته وما تحته وعلق الذنب من خلفه ، وعلق  
الجناحين على عضديه ، فأكسبه ذلك شداً ودفناً ومهابة  
في نفوس الوحوش .

ولم يفارق أثناء هذا كله الظلية التي أَرْضَعته وربته  
إلى أن أصابها الهزال ثم أدركها الموت ، فسكنت  
حركاتها بالجلمة ، وتعلقت جميع أفعالها . فلما رآها  
الصبي على تلك الحالة جزع جزعاً شديداً ، وكادت  
نفسه تفيض أسفاً عليها . فكان يتأذيها فلا يجبه .  
وحاول استطلاع سبب ما جرى لها فلم يهتد . فظل  
يقتش في كل أعضائها إلى أن اهتدى أخيراً إلى عضو  
في الجانب الأيسر من الصدر هو القلب . فجرده  
فراه مصمتاً من كل جهة ، فظل يقلبه ويفحصه فلم  
يعثر فيه على آفة . فاعتقد أن الساكن في ذلك البيت  
قد ارتحل قبل انهدامه وتركه بحاله . فتيقن له أن الجسد  
كله خسيس لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشئ الذي  
سكنه مدة ثم ارتحل . هنالك فكر : ما هو ذلك  
الراحل ؟ وماذا ربطه بالجسد ؟ وما السبب الذي  
أزعهج إن كان خرج كارهاً ؟

وتشتت فكره في هذا كله ، وسلا عن السبب ،  
وعلم أن أمه التي عطلت عليه وأَرْضَعته إنما كانت  
ذلك الشئ المرتحل ، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال  
كلها .

وفي خلال ذلك تن ذلك الجسد فزادت نفرتة  
منه وودّ ألا يراه . ثم إنه ستح لنظره غرابان

يقتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً . ثم جعل الحى يبحث فى الأرض حتى حفر حفرة ، فوارى فيها ذلك الميت بالتراب . فاهتدى إلى أن يصنع بأمه صنيع الغراب بزميله ، فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه وحثا عليه التراب .

وبقى زمناً يتصفح أنواع الحيوان والنبات ويطوف بساحل تلك الجزيرة فانفق له أن كان يرى فى بعض الأحيان ناراً تنفدح فى أجمة قصب أجوف نتيجة احتكاك بعضها ببعض . فلما بصر بها وقف متعجباً . ومد يده إليها ، فلما باشرها أحرقت يده . فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار فى طرفه الآخر ، وحمله إلى داره وكان قد خلا فى جحر استحسنته للسكنى . ثم ما زال يعد تلك النار بالحشيش والحطب ويتعهدهما ليلاً ونهاراً استحساناً لها وزاد أنسه بها ، واعتقد أنها أفضل الأشياء التى لديه .

هنالك ظن أن الشيء الذى ارتحل من قلب أمه الظبية لابد أنه من جوهر النار أو من شىء يجانسه وأكد ذلك فى نفسه ما كان يراه من حرارة الحى وبرودة الميت وراح يحقق هذا الغرض ، فعمد إلى بعض الوحوش وشقه حتى وصل إلى القلب ، فقصده إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخارى يشبه الضباب الأبيض ، فأدخل أصبعه فيه فوجد من الحرارة فى حر كاد يحرقه ومات ذلك الحيوان على الفور . فصيح أن ذلك البخار الحار هو الذى كان يحرك هذا الحيوان ، وأن فى كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومضى انفصل من الحيوان مات . ونزع إلى البحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها ، وكيانها وكيفية ارتباط بعضها ببعض وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به . فقام بتشرح الحيوانات الأحياء والأموات ولم يزل ينعم النظر فيها ويميل الفكر حتى بلغ فى ذلك

مبلغ كبار الطبيعيين . فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذى مبدؤه من قرار واحد، وانقسامه فى سائر الأعضاء منبثق منه وأن جميع الأعضاء إنما هى خادمة له ، وأن منزلة ذلك الروح فى تصريف الجسد كنزلة من محارب الأعداء بالسلاح النام . والروح الحيوانى واحدة إذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً ، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شمّاً ، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً وهكذا . فإن خرج هذا الروح من الجسد ، أو فنى أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل تجسد كله وصار إلى حالة الموت .

وفى خلال ذلك تفنن فى وجود الحيلة ، فاكتسب يجلود الحيوانات التى كان يشرحها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار ومن القصب وكل نبات ذى خيط . وكان فى الجزيرة خيل برية وحمر وحشية فأخذ منها ما يصلح له . وآتم بذلك واحداً وعشرين عاماً .

ثم إنه بعد ذلك أخذ فى مأخذ آخر ، فتصفح عالم الكون والفساد من الحيوان على اختلاف أنواعه والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار الخ ، فاكشف خواصها وأحوالها .

ثم اتجه إلى مأخذ آخر ، إذ أن نظره فى سائر الأحياء من الجادات والأحياء دعاه إلى إدراك أن حقيقة وجود كل واحد منها مركبة من الجسمية ومعنى آخر زائد على الجسمية . فلاحته له صور الأجسام على اختلافها ، وهو أول ملاح له من العالم الروحانى ، إذ هى صور لا تترك البأس ، وإنما تترك بضرب من النظر العقلى . ولاح له أن الروح الحيوانى لابد له أيضاً من معنى زائد على الجسمية ، وذلك المعنى هو صورته ، وعقله الذى انكسر به عن سائر الأجسام ،

وهو النفس الحيوانية . ثم أدرك في الثبات النفس  
النباتية ، وفي الجهاد المادة والصورة .

ونظر في ارتباط الموجودات فعمل بالضرورة أن  
كل حادث لابد له من مُحدثٍ وتَبَعٍ الصور التي  
كان قد عاينها من قبل صورة صورة فرأى أنها كلها  
حادثة وأيضاً لابد لها من فاعل . ولاح له مثل  
ذلك في جميع الصور ، فتين له أن الأفعال الصادرة  
عنها ليست في الحقيقة لها ، وإنما هي لفاعل يفعل  
بها الأفعال المنسوبة إليها .

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على  
الإجمال دون تفصيل ، حدث له شوق حيث إلى  
معرفة على التفصيل فتصفح جميع الأجسام فوجد لها  
تحتاج كلها إلى فاعل مختار . وانتقل فكره إلى الأجسام  
السماوية ، وكان قد بلغ ثمانية وعشرين عاماً . فعلم أن  
السماوات وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ذوات طول  
وعرض وعمق . فظل يتصفحها ويتصفح حركاتها  
فوقف على أن الفلك يحمله وما يحتمل عليه كشيء  
واحد متصل ببعضه ببعض ، وأن جميع الأجسام ،  
كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان كلها في  
ضمنه ، وكأنه حيوان كبير ، وما فيه من ضروب  
الأفلاك هي بمنزلة أعضاء الحيوان ، وأن ما في داخله  
من عالم الكون والفساد بمنزلة ما في جوف الحيوان من  
أصناف الفضول والطويات .

فلما تبين له أن الكون كله كشخص واحد في  
الحقيقة وأنه محتاج إلى فاعل مختار تساءل : هل هو  
شيء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجود  
بعد العدم ؟ أو هو أمر كان موجوداً قديماً سلف ولم يسبقه  
العدم بوجه من الوجود ؟

رأى أنه إن اعتقد قديم العالم وأن العدم لم يسبقه  
وأنه لم يزل كما هو فإنه يلزم عن ذلك أن حركته  
قدية لانتهاءها من جهة الابتداء ، وكل حركة  
فلا بد لها من محرك ضرورة ، وعلى ذلك لابد أن

يكون المحرك لا متناهياً ، يلزم لذلك أن يكون بريئاً  
عن المادة .

وإن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد  
العدم يلزم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى  
الوجود بنفسه ، وأنه لابد له من فاعل يخرج به إلى  
الوجود ، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك  
بالحواس ، وأنه لو كان جسماً من الأجسام لاحتاج  
إلى محدث وتسلسل ذلك إلى غير نهاية . وإذن فلا بد  
للعالم من فاعل برئ عن المادة .

فأنهى نظره بكلا الطريقين إلى نفس النتيجة ،  
ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه ،  
وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم  
ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا  
خارج عنه . وانتهى به المعرفة إلى هذا الحد وهو في  
الخامسة والثلاثين ، ررسخ في قلبه من أمر الفاعل  
ما شغله عن الفكر في كل شيء إلا فيه ، وذهل عما  
كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى  
صار بحيث لا يقع بصره على شيء إلا ويرى فيه أثر  
الصنعة ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك  
المصنوع حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن  
العالم المحسوس وتعلق بالعالم المعقول .

ثم نظر في حواسه ، فرأى أن ذاته هذه ليست  
هذه المتجسمة التي يلدركها بحواسه ، فهان عنده جسمه  
وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة التي أدركها بها  
ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود . وتبين له أن  
كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود  
الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً ، حتى  
لا يعرض عنه طريقة عين . ورأى أن كماله في التشبه  
براجب الوجود ، والتشبه العالي هو الذي تحصل به  
المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه  
بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود .  
وذلك يتم بأن يلزم الفكرة في ذلك الموجود الواجب

الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، حتى تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات ، فلا يرى ثم إلا الواحد الحى القيوم .

وبعد أن خلق ابن طفيل ببطله حى بن يقظان هذا التخليق ، عاد به إلى العالم المحسوس وهو فى سن الخمسين ، فيصحب « أبسال » .

ذلك أنه كان هناك جزيرة قريبة من تلك التى ولد بها حى ، وهذه الجزيرة انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء . وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتياً من أهل الفضل والرغبة فى الخير ، يسمى أحدهما أبسال والآخر سلامان . وكانا مؤمنين بتلك الملة ، إلا أن أبسال كان أشد غوصاً على الباطن ، وأكثر ثوراً على المعانى الروحانية وأطعم فى التأويل ، بينما كان سلامان أكثر تمسكاً بالظاهر وأبعد عن التأويل ، وأوقف عن الصرف ، والتأمل . وكان فى تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وأخرى تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة . فتعلق أبسال بطلب العزلة ، بينما تمنق سلامان بملازمة الجماعة .

وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التى نشأ بها حى ابن يقظان ، فارتحل إليها وكان يطوف بتلك الجزيرة فلا يرى أحداً ، إلى أن اتفق ذات مرة أن يخرج حى بن يقظان لالتباس غذائه ، وأبسال قد ألم بتلك الجهة ، فوقع بصركل واحسد منهما على الآخر ، فأما أبسال فلم يشك فى أنه من العباد المنقطعين وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس . وأما حى فلم يدرك من هو ، لأنه لم يره على صورة شئ من الحيوان الذى عرفه . فوقف يتعجب من أبسال . وولى أبسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن عزلته ، فافتنى حى بن يقظان أثره لما كان فى طباعه من البحث عن حقائق الأشياء . فشرع أبسال فى الصلاة والقراءة فجعل حى يتقرب منه قليلاً قليلاً

حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسيحه ، فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منمطة لم يعهد مثلها فى شئ من أصناف الحيوان . فلما أحسن به أبسال فر منه ، فلاحق به حى وأظهر البشر والفرح ، وكان أبسال قد مهر فى كثير من الألسن ، فظل يتكلم بكل لسان يعرفه فلم يستطع إقناعه شيئاً ، وحى بن يقظان فى ذلك كله يتعجب مما يسمع ويرى . ثم انس كل منهما بالآخر ، ورجا أبسال أن يعلمه الكلام والعلم والدين ليكون له بذلك أجر عند الله وزلفى . فشرع فى تعليمه الكلام بأن كان يشير به إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ، حتى جملة يتكلم فى أقرب مدة . وهنالك سأله أبسال عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حى أنه لا يدرك لنفسه ابتداء ولا آلا ولا أمأ أكثر من الظبية التى ربته ، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول . فلما سمع منه أبسال وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس ووصف ذات الله ، لم يشك أبسال فى أن جميع الأشياء التى وردت فى شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته وكتبه - رسله واليوم الآخر وجنته وناره ، هى أمثلة هذه التى شاهدها حى بن يقظان ، فانفتح بصره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول . فتحقق عنده أن حى بن يقظان من أولياء الله فاللزم خدمته . وجعل حى يستفصحه عن أمره ، فجعل أبسال يصف له شأن الجزيرة وما فيها من الناس ، ووصف له جميع ما ورد فى الشريعة من وصف العالم الإلهى والجنة والنار والبث والشور والحشر والحساب والميزان والصراف . ففهم حى بن يقظان هذا كله ولم يرف فيه شيئاً على خلاف ما شاهده فى مقامه الكريم . فعلم أن الذى وصف ذلك وجاء به محق فى وصفه ، صادق فى قوله ، رسول من عند ربه فأمن به وصدقه وشهد برسالته . ثم جعل يسأله عما جاء به هذا

وطلب حتى بن يقظان مقامه الكريم واقتدى به أبسال ،  
وعبد الله بتلك الجزيرة حتى أنهاها اليقين .

\*\*\*

هذه خلاصة قصة « حتى بن يقظان » سردناها  
أحياناً بحروفها .

والغاية الرئيسية التي استهدفها منها ابن طفيل هي  
بيان اتفاق العقل والنقل ، أي اتفاق الدين والفلسفة .  
وحى بن يقظان هو رمز العقل الإنساني المتحرر من  
كل سلطة ومن كل معرفة سابقة ، ومع ذلك يهتدى  
إلى نفس الحقائق التي أتى بها الدين الإسلامي . فالدين  
حق ، والحق لا يتعدد ، ولهذا اتفق الدين والفلسفة .  
وأبسال رمز لرجل الدين المتعمق المتأول الغواص على  
المعاني الروحية ، وسلامان رمز لرجل الدين المتعلق  
بالظاهر ، المتجنب للتأويل المتوقف عند الأعمال الظاهرة  
والمعاني القريبة .

أما الجمهور فلا يعبى إلا الظاهر والخرى ولا يدرك  
من معنى الدين شيئاً . وواضح من هذا أن ابن طفيل  
يرتب الناس هذه المراتب الأربع : فأعلاها مرتبة  
الفيلسوف ، ويتلوها مرتبة عالم الدين البصير بالمعاني  
الروحية ، أي الصوفي ، ويتلوها مرتبة رجل الدين  
المتعلق بالظاهر وهو الفقيه ، وأدناها مرتبة الجمهور  
من الناس .

\*\*\*

أما عن تأثير « قصة حتى بن يقظان » في أوروبا  
فهناك مسائلتان تثيران الحيرة . أولاًهما أن الأب  
اليسوعي جريثان Baltazar Gracian نشر في سنة  
١٦٥٠ - سنة ١٩٥٣ كتاباً بعنوان El Criticor  
والنصف الأول منه يشبه تماماً « حتى بن يقظان » .  
فهل كان ذلك عرضاً وانفاقاً ؟ هذا يستبعد لشدّة  
الشبه بين كليهما . لكن كيف عرف جريثان بقصة  
حتى بن يقظان ؟ إن ترجمة وكوك لم تظهر إلا سنة  
١٦٨١ وكذلك لم ينشر النص العربي إلا في سنة ١٦٨١

الدين من الفرائض والعبادات فرصف له الصلاة  
والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال  
الظاهرة ، فنتلقى ذلك والنزاهة ، وأخذ نفسه بأدائه ،  
إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما  
ولا يدري وجه الحكمة فيهما : أولهما : لِمَ ضربت  
الرسولُ الأمثال للناس في أكثر ما وصّفه من أمر  
العالم ، وأضرب عن المكالفة حتى وقع الناس في  
التجسيم ؟ والثاني : لم اقتصر على هذه الفرائض وأباح  
الاقتناء للأموال والتوسع في المال كل حتى يفرغ الناس  
للاشتغال بالباطل والإعراض عن الحق ؟ وكان رأيّه  
هو ، أي حتى بن يقظان ، ألا يتناول أحداً شيئاً  
إلا ما يقيم به الرمي . وأما الأموال فلم تكن لما عنده  
معنى . وكان يرى مافي الشرع من الأحكام في أمر  
الأموال : كالزكاة وتشعبها والبيع والربا والحدود  
والعقوبات يرى في ذلك كله تطويلاً وكان يستغرب  
ذلك كله . فاشتد إشفاق حتى بن يقظان على الناس  
وطمع أن تكون نجاتهم على يديه . وفلاوض أبسال  
في الرحيل معاً إلى جزيرته .

وافتح أن ضلت سفينة ووصلت إلى هناك ،  
فركبها وسارت بهما إلى جزيرة أبسال . وكان على  
رأسها حينئذ سلامان صاحب أبسال . فشرع حتى في  
تعليم أهلها ، فجعلوا يتقبضون منه ويدبرون عنه .  
فبش من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم .  
وتصفح طبقات الناس فرأى كل حزب بما لديهم فرحان  
وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ، وأن أكثرهم بمنزلة  
الحيوان غير الناطق . فانصرف إلى سلامان وأصحابه  
فاعترضوا تكلم به معهم ، وتبرأ إليهم منه وأعلمهم  
أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم  
بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال  
الظاهرة ، والاقتناء بالسلف الصالح ، والترك لمحدثات  
الأمور . ثم تطف هو وأبسال في العودة إلى جزيرتهما



فكيف عرف جريثان ، وهو لم يكن يعرف العربية ، بقصة حي بن يقظان ؟ تلك مشكلة لاتزال حتى اليوم دون حل .

ومشكلة ثانية هي : هناك مشابه بين « حي بن يقظان » وبين قصة روبنص كروزو Robinson Crusoe تأليف Daniel de Foë ، لكنها أقل كثيراً من التشابه بين قصة « حي بن يقظان » والكريتكون El Criticon لجزيثان . وقصة روبنص كروزو نشرت سنة ١٧١٩ أى بعد ظهور ترجمة بوكوك وتأثر بها في الفكرة العامة فحسب ، لأن اتجاه ابن طفيل مختلف تمام الاختلاف عن اتجاه دانييل دي فوكما يتبين

من تلخيصنا هنا لقصة حي بن يقظان .

ومن الذين أعجبوا بقصة « حي بن يقظان » ليبنتس الفيلسوف المشهور ، فقد أطراها إطاراً بالغا (Leibritii Opera omnia, ed. Dutens, I, II, p. 245, Genève, 1768) ، وكان قد قرأها في ترجمة بوكوك اللاتينية .

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر والدراسات حولها في أوروبا تتوالى في غير انقطاع وبمختلف اللغات حتى الآن ، حتى يمكن أن نقرر في اطمئنان أن قصة « حي بن يقظان » كانت أوفر الكتب العربية حظاً من التقدير والعناية والتأثير في أوروبا في العصر الحديث .

# فن الشعر لبوالو

بقلم  
الدكتور على درويش

مدرس الأدب العربي  
بكلية الآداب بجامعة عين شمس

الثامن عشر فيقول كاتب كفتولتر Voltaire « لا ينبغي أن يُذكر بقولاً (بوالو) بسوء لأن ذلك يكون فالاسيتا » ثم يأتي القرن التاسع عشر فيقول ناقد كنيزار Nisard « إن الإنسان في فرنسا ليس حراً في ألا يقرأ بوالو.. إنه في عروقتنا » ، ثم يقبل القرن العشرون بعد أن يكون بوالو قد زاد تغلغلاً في النفوس فيقول عنه ناقد كلانسون Lanson « إننا معشر الفرنسيين نحمل بوالو في دماثنا ، في نخاعنا ، ذلك لأننا لانستطيع أن نستغنى عن الحقيقة ، عن المتعة ، عن الوضوح ، عن الدقة ... » .

وبوالو من هؤلاء الكتاب الذين لايسهل فهم إنتاجهم إلا إذا فهمت سر حياتهم : طبيعتها ، ظروفها وآثارها في نفوسهم : الأمر الذي لايعتبر هينا في ذاته بالنسبة إليه ، فهاهو ذا سانت بيث Sainte-Beuve أبو النقد الأدبي في فرنسا في القرن التاسع عشر ينشأ بأنه لابد من بذل جهد طويل لفهم صاحب كتاب « فن الشعر » فهما كاملا ، ويضيف قوله : « إن بوالو أحد الرجال الذين يشغلونني أكثر من غيرهم منذ أراول النقد ، والذين عشت معهم يفكرى .. » . والحق أن بوالو يرسم أمام الباحث كثيراً من علامات الاستفهام

لعل بوالو أحد هذه الفاذج الإنسانية التي تثبت بوجودها ، ثم يؤكد تفاعل تأثيرها بعد ماها أن السخرية يمكن أن تكون خلاقة ووسيلة من وسائل إصلاح الجنس البشري أو التهوض به . ما أكثر «ضحايا» قلمه ! وما أكثر ما تعرض له بدوره من الألسنة ! ذلك لأن السخرية مهما كانت خلاقة بأهدافها تثير بالضرورة نوعاً من السخرية المضادة يبعث من الحقد والضغينة والميل إلى التشفى .. وهنا آفة من آفات البشرية . على أن الزمن — وهو أستاذ يتحل بالوقار والريانة والموضوعية — هو الذي يتكفل بضمان التوازن فيعطى ما ليقصر ليقصر وما لله ! إنه الآن يضحكننا بسخرية بوالو ، ويضحكننا على سخرية الحاقدين عليه أتهم بوالو في حياته بالتهريج والترفيف ، وقيل عنه إنه كلب يعوى ، وشبه إنتاجه بما يتركه الذباب على الزجاج حين يحيط عليه ، بل أنثر بالضرب بالعصا ! أما الآن فهو لا يزال يشغل الباحثين بالرغم من مرور قرن ونصف على وفاته : نحن لانسال عن أسماء من بطاولوا عليه ، وإنما نعرفهم من سياق كلامه هو فلا نأبه لهم .. ونسال — على العكس — عن حكم التاريخ عليه فتجده منصفاً ومشرفاً . يأتي القرن

وراثياً في أسرة بوالوفيدكرون أن أخاه جيل Gilles كان يمكن أن يزه في هذا المجال لو أنه ورُق مثل قوته وسلامة ذوقه .. ويزعمون أن أخاه جاك Jacques كان يتميز بسرعة بلبسة ساخرة تنقصها رجاحة العقل .. ويرون أن بوالوفاق في ميدان الهُكم المر هذا وذاك، وأن السخرية جاءت متدرجة في طبيعة الأشتاء الثلاثة يقول سانت ييف Sainte-Beuve : إن جيل Gilles الشكل (croquis) ، وإن جاك الشحنة (charge) ، وإن نيقولا الصورة (image) وكيفما كان الأمر فالذي يعنينا هو أن بوالوكان لاذع الهجاء، وأنه لم يكن يخشى ذوى النفوذ أو يهيب أصحاب المكانة الرفيعة إن وجد في إنتاجهم الأدبي ما يجانب الحقيقة أو يفر الذوق السليم ، أو إن لس في سلوكهم ما عس الشرف أو ينحرف عن النزاهة ، وهو القائل لأعضاء الأكاديمية : « إنكم كتاب رديئون ... تكتبون عشرة أبيات من الشعر ، عشرين بيتاً ، مائة بيت دون أن يكون من بيتها — في بعض الأحيان — سوى بيت واحد أو بيتين يتميزان بالجودة ... » كما أنه هو صاحب هذا البيت الذي صار مثلاً في الصراحة : « إني أسمى القط قطاً وروليه Rolet غداً » . وكان بوالو سريع الغضب وجريئاً تصل جرائنه إلى حد الجسارة . وليس أدل على ذلك من أنه تصدى في شجاعة تشبه اليهود لكتاب كانوا يتمتعون بمكانة رفيعة ، ويحظون بسلطان يثر في نفوس الأدباء — ولا سيما الناشئين منهم — الرهبة والرغبة على السواء : تصدى مثلاً لشابلان chapelain الذي كان مسموع الكلمة في قصر لويس الرابع عشر والذي كان يتصرف في الإعانات التي تمنح باسم الملك للكتاب ، فيعطى كثيراً أو قليلاً إن شاء ، وعزم إن أراد وتصدى لأعضاء الأكاديمية الفرنسية وهم قادة الفكر « المخلدون » ، الأمر الذي أفر ظفروهم بعضوتهم فلم تنح له إلا في سن الثامنة والأربعين ، وبفضل

التي يقرنها أحياناً بعلامات التعجب ! : لماذا يُعتبر شاعر كبيراً بالرغم من أن متوسط إنتاجه خلال خمسة وأربعين عاماً لا يتخطى شطر بيت واحد في اليوم ؟ ما أصل سخريته ؟ ما الظروف التي جعلت منه هجاءً مشحود اللسان ؟ ما السر في ضالة شاعريته وجذب خياله ؟ هل هناك تناقض بين سمو خلقه ولذا عدا لسانه ! لماذا ارتبط بصداقة خلصة وفيه بموليير Molière وراسين Racine ولافونتين La Fontaine بينما أعلن حرباً لا وادة فيها ضد مونتوزيه Montausier وهوييه Huet وبيليسون Pellisson وسكوديري Scudéry ومن على شاكلتهم ؟

نقولاً بوالو وكنيته دوبرود Dépréaux ( اسم أرض كان يملكها ) ولد بباريس عام ١٦٣٦ . ولم تحض ثمانية عشر شهراً حتى توفيت أمه ، ففقد حنانها ورعايتها ، وعاش طفولة جافة مالت إلى العزلة ، واستغذبت الانطواء . ولم يكد يتم تعليمه بالمدرسة حتى وجهه أبوه نحو دراسة اللاهوت ولكنه نفر منها ويعزو بعض النقاد تفوره هذا إلى عدم تجاوبه مع ما تنسم به هذه الدراسة من تجرد ، ويعزوه آخرون إلى نوع من فتور الإيمان ، مستندين في ذلك إلى زعم راسين Racine في عام ١٦٩٨ ( كان بوالو في الثانية والستين من عمره ) أن تدرى صديقه حديثة العهد ! ثم فرضت عليه دراسة الحقوق فأتمها على مضض : أنتم « يقل عنها إنها ليست مؤسسة على الصواب وإنما على مجموعة من القوانين تتعارض فيما بينها ، وتحشو الذاكرة بينما لا تنفذ العقل ؟ ! » والتحق الشاب بعد ذلك بمكتب محام من أقاربه . وفي العام التالي توفي والده فترك له ثروة وحرية التصرف في مصير نفسه ! هنا عدل بوالو عن مهنة المحاماة ، وبدأ يكرس حياته للأدب مستجيباً في ذلك ليليه الطبيعي . وانقضت على ذلك أعوام ثلاثة أخذت أهاجيه بعدها في التدفق . ويذهب النقاد إلى أن الزواج إلى السخرية كان

ثلاث: حارب التحذلق في الكتابة والميل عن الصواب  
ومن تحمى تفاهتهم بخطوة شخصية ذات نفوذ ،  
يقول لسكوديرى Scudéry :

« الحق أن كتاباتك وهى مجردة من الفن وسقيمة »  
« تبدو وقد أقحمت نفسها على الإحساس السليم »  
وينبرى للأب شارل Abbé Charles فيقول له :  
« ماذا استفاد كوتان Cotin من الصواب الذى  
يصبح فيه »

« كُفَّ عن الكتابة ، اشف نفسك من انفعال  
عديم الجدوى »

ويندد بشهرته الأدبية التى لم ينلها بالتبوغ والإجادة  
وإنما بالتمسح فى عليّة القوم فيقول مهكاً :

« إن الذى يزرى بكونتان Cotin يكون قد أزرى  
عليكه »

« ويكون -- فى رأى كوتان -- قد أنكر وجود الله  
والدين والقانون »

وحارب كذلك المبالغة والتبويل فى التعبير والفخامة  
المججلة فى الأسلوب ، وكانت حربه فى هذا الميدان  
موجهة خاصة إلى شابلان Chapelain عميد الأدب  
فى ذلك الوقت وأقوى أعضاء الأكاديمية نفوذاً  
وأوسعهم شهرة ، يقول عنه :

« إن أشعاره تنفق إلى القوة والملاحاة »  
« إنها تعتمد على كلمتين فخمتين وكأنها تركز  
على عكازين »

ويظل مسدداً نحوه سلاحه الذى يطعنه به بين  
الحين والحين طعنات كهذه :

« لئن الكاتب الصلب ذو القريحة الحسنة الجافة »  
« الذى يعذب ذهنه فيقرض الشعر رغباً عن ميرفا  
Minerve »

ثم انه حارب التهريج le burlesque الذى يغدش  
الذوق السليم ، والذى كان خلواً من الإحساس  
الهنزلى .. وكان له فى هذا المجال ضحايا كثيرين من  
أمثال داسوسى D'Assolucy يقول :

تدخل لويس الرابع عشر وبلغت جسارته إلى حد أنه  
قبيل ذات مرة أن يقدمه إلى ألد أعدائه صديقه راسين  
Racine ! كان بوالو متخفياً فى زيّه حين ذهباً معاً  
لزيارة شابلان Chapelain لقد قدمه راسين على أنه  
قاضى منطقة شفروز Chevreuse وأدى الحديث  
إلى الكلام عن الملهاة فأبدى شابلان إعجابه بكتابها من  
الإيطاليين وإيثاره لهم على موليير Molière وإذا  
ببوالو يتوثب ويكاد يثور ، وخشى راسين أن يفتضح  
أمره فأخذ يدعو بإشارات من وجهه إلى الصمت ،  
ولكن بوالو لم يكن يطيق صبراً ، الأمر الذى اضطر  
صديقه إلى اختصار زيارته وصديقه لارجل الذى كان  
فى وسعه أن يبطش بهما معاً

هذه السخرية وهذه الجسارة هما التكتان اللتان  
اعتمد بوالو عليهما فى حربه ضد الإنتاج الأدبى التافه  
ومن ينسب إليهم وكان هدفه منذ البداية فى حق  
الشعر والنقد أن يرق بالشعر الفرنسى الذى يسير على  
غير هدى - باستثناء إنتاج شاعرين اثنين أو ثلاثة -  
والذى كان يرسف فى أغلال الأخطاط أن يرق  
به إلى مستوى الجودة الذى بلغه نرسكال Pascal ،  
وأن يبقى مع ذلك على الحدود الحقيقية التى تفصل بين  
النثر والشعر ... « وكان البحث الذى لا يعرف الكلل  
عن الحقيقة سبيله إلى تحقيق الرسالة التى رسمها لنفسه ،  
تلك الحقيقة التى يقرل عنها :

« إنها هى التى فتحت أمانى الطريق الذى ينبغي  
على أن أسلكه »

« وهى التى أثارت فى نفسى - منذ كنت فى  
الخامسة عشرة من عمرى - العداءات لإزاء الكتب  
الحمقاء »

وهنا ينبغي أن نذكر أنه كان صارماً إزاء نفسه  
نقد صرامته تجاه الآخرين ، فلقد قال :

« إنى إن كتبت أربع كلمات شطبت منها ثلاثاً »  
ويمكن القول إن بوالو كان يحارب فى جهات

« إن التبريج السفيه - في استخفافه بالصواب »  
 « بدأ بتضليل الأعين حين أثار المتعة بخدته »  
 وما دمنا قد تحدثنا عن صراع بوالو فلا بد من  
 أن نشير إلى ذلك النزاع الذي نشب في أواخر القرن  
 السابع عشر بين أنصار القديم وأنصار الحديث ، ذلك  
 النزاع الذي قام بوالو بدور نشيط فيه ، والذي عرف  
 باسم « المعركة بين القدامى والحديثين » . هذه المعركة  
 تعتبر رد فعل طبيعي للأسس التي قامت عليها مدرسة  
 رونسار Ronsard وزملائه في القرن السادس عشر  
 La Pléiade ، وهي اقتداؤهم بكتابات الرومان  
 والأغريق وتقليدهم تقليداً أعمى ، واعتبار أنهم بلغوا  
 الكمال الذي لن يصل إليه أحد بعدهم . وهي في الوقت  
 نفسه ثمرة للمذهب الديكارتي الذي نادى بتحكيم  
 العقل في كل شيء ، فلقد أدرك بعض المفكرين أن  
 هناك تناقضاً بينا بين اتجاه الفلسفة التي لا تخضع  
 إلا للمنطق وبين الأدب الذي كان يؤمن بتفوق  
 القدامى على الحديثين لاسيما أن التقدم العلمي كان يشك  
 باطراده في هذا التفوق . ولقد ثار النزاع بين القديم  
 والحديث حين قرأ شارل برو Perrault في ٢٧ يناير  
 سنة ١٦٨٧ أمام أعضاء الأكاديمية قصيدة له بعنوان  
 « عصر لويس الكبير » ساوى فيها عهد هذا الملك  
 بعهد أغسطس Auguste ، وبين ما حققه الحديثون  
 من تفوق في مضمار العلم ، وأشار إلى جوانب الضعف  
 في إنتاج هوميروس ، وامتنح كبار الكتاب من  
 معاصريه .. ولم يكده هذا الشر ينطلق حتى اندلع  
 الحريق ، وإذا بكتاب آخرون يناصرون برو  
 Perrault في الرأي ويدافعون عنه في حاس ، من  
 بينهم فونتنبيل Fontenelle الذي كتب « استطاده عن  
 القدامى والحديثين » يقول فيه :

« إن الطبيعة تحصل في يدها عجيبة لا يتغير جوهره  
 على مر الزمن .. وقيناً أنها لم تصنع أفلاطون وديموسين  
 وهوميروس من طين أرقى من هذا الطين الذي

خلقت منه ما لدينا الآن من فلاسفة وخطباء وشعراء » .  
 وحمل وطييس المعركة التي كان في طرفها الآخر  
 كتاب من أمثال داسيه Dacier صاحب ترجمة  
 هوراس Horace تزعمهم بوالو الذي هب مدافعاً  
 عن تراث أسانته الحقيقيين هوميروس Homère  
 وأشيل Achille وسوفوكليس Sophocle وفرجيل Virgile  
 وهوراس وتيرنس Térence . وبينما كان  
 أنصار الحديث يستندون إلى المنطق وحقيقة تقدم  
 العلم ، إذا بأنصار القديم يعتمدون على السباب  
 فينتع بوالو خصمه برو Perrault بأنه عديم الذوق ،  
 ويطلب إليه أن يختار لنفسه صفة من هذه الصفات  
 التي يقرحها عليه : فهو إما مجنون ، وإما ضال ،  
 وإما أحمق ، وينشر « آراءه النقدية عن بعض فقرات  
 من خطاب لونغان Longin (الذي كان وزيراً للملكة  
 زنوبيا) ، ولكنه لا يسلو فيها مقنعاً ، يقول :  
 « إن قديم كاتب من الكتاب ليس دليلاً أكيداً على  
 نبوغه ، ولكن قديم واطراد الإعجاب الذي أثارته  
 كتبه دائماً برهان مؤكد لا يتسرب إليه الخطأ على  
 ضرورة الإعجاب بها ! »

واستمر الصراع بين التراث والتقدم قرابة ثلاثة  
 أعوام انتهت « بالصلح » بين الفريقين المتنازعين .  
 وكان أرنو Arnould هو الذي حض بوالو على أن  
 يخطو الخطوة الأولى في فض النزاع ، فكتب صاحب  
 الأهاجي إلى برو رسالته المشهورة التي قرّب فيها بين  
 وجهتي النظر بأن أقر تفوق عهد لويس الرابع عشر  
 على عهد أغسطس ، ودعا خصمه إلى الاعتراف  
 بأن معظم ما يمتاز به الحديثون إنما يرجع الفضل  
 فيه إلى تقليد القدامى .

وكلامنا عن تجربة بوالو من ناحية ، وعن تعصيه  
 للقدامى من ناحية أخرى لا يعني أن هجاءه كان  
 كالسهم الطائشة التي تصيب كل من تصادفه ، فسوف  
 نرى أن تقديره للحسن كان يعدل تصديده للرديء ،

وأن محاربته للكتاب الفاضل كانت تسير جنباً إلى جنب مع مناصرته للكتاب المحيدين الذين رزقوا النبوغ أو العبقريّة : دافع عن لافونتين ، ودافع عن مولير وتنبأ لمسرحياته بالخلود ، ووقف بجانب راسين في محبته فحال بينه وبين اليأس . وكان يعبر عن إعجابه بعبارة عصره بأكثر من قلمه ، فقد قيل عنه إنه كان إن شهد تمثيلية لمولير صفق لها بحماسة نادرة تحمل طابع التحلى . وسواء كان هاجياً أو مادحاً فقد كان يصدر دائماً عن تمسكه بالحقيقة والحرص على استقلاله في الرأي ، يقول :

إن الحقيقة الحرة كانت كل دراستي »

ولم يكن يعرف اللحن حتى في حضرة لويس الرابع عشر الذي اختاره ضمن مؤرخيه ، إلى حد أن صراحته في الرأي كانت تثير الفزع في نفوس أصدقاء له كراسين Racine الذي قيل عنه إنه خشي على نفسه من ظهوره معه فهدده بالكف عن مصاحبته إن هو لم يعدل عن جسارته في القول أمام رجاله : والغريب أن حساسية بوال لم تكن تظهر في شعره اللهم إلا حين يطلق لسانه بالنقد الحاد والسخرية المرة ، يقول :

« ولكن حين يجب أن أهاج أجد لدى كل ما ينبغي »

« حينئذ أتعرف يقيناً على نفسي كشاعر »

بينما تتجلى هذه الحساسية في نبه وكرمه ووفائه لوزاء أصدقائه ، فلقد حدث أن ابتاع مكتبة صديق له حمام يدعى Patru كان يعاني عسراً مالياً ، ولكنه منحه حق الانتفاع بها مدى حياته .. كما حدث أن أبدى استعداده للتنازل عن إلعانة الملكية التي يستفيد منها من أجل كورنيل Corneille الذي كان ينّ من الفاقة في أواخر حياته . وهذا السلوك يدل على أن شخصية الناقد في بوال لم تكن في الواقع تطمس شخصية الإنسان . صحيح أن كثيرين من معاصريه كانوا لا يرون فيه إلا الحدة والعنف والشراسة لأنهم كانوا لا ينظرون

إليه إلا من خلال هجائه الذي يُم عن مزاج ساخر نال من مكانتهم الأدبية بأن صيّر إنتاجهم أضحوكة بين الناس ، حكهم إذن - كما قلنا - حكم ذاتي مغرض لا يُلغى إليه . الشيء الذي ينبغي أن ندرسه هو أن بوال لم يكن يصب هجاءه إلا على الأدب الرديء ، فإذا كان أسلوبه قد بطش بمكانة أدباء كثيرين فلحرصه على أن يزل بهم من عليانهم أمام معاصريه الذين كانوا قد ألفوا سخفهم وتفاهمهم بل أعجبوا بهم بغير حق . كانت رسالة بوال إذن رسالة مزدوجة ، الشطر الأول فيها أشق من الشطر الآخر : أن يخلص الجمهور منهم ، وأن يعلم القراء كيف يقرءون ، وكيف يفهمون ، وكيف يميزون بين الحسن والرديء .. وبذلك يكون قد رسم الطريق إلى الإحساس القوي الصادق ، وإلى الذوق السليم أمام هؤلاء القراء ، ويكون قد أمدهم بالضمانات التي تحميهم من تمويه وتغريز من يكتبون لهم ، كما يكون - تبعاً لذلك - قد وضع المبادئ القويمة التي ينبغي أن يسترشد الأديب بها إن كان طموحاً إلى المحبة الأدبية ، من هنا نجد في الطور الأول من حياته الفنية هجاء صرفاً يتخذ قلمه طابع مشرط الجراح ، ونجد في الطور التالي الناقد الهادئ الرزين الذي انتصر في معركة المدم فانتقل إن مرحلة البناء .. وانتقل وفي يده تلك العناصر التي لا يرتفع هذا البناء ولا يرسخ إذا لم توضع في أساسه . أقصد الأخلاق . فليس من شك في أن مشاكل الأخلاق كانت تشغل ذهن بوال ، وأنها ارتبطت فيه بالمشاكل الأدبية ، والدليل على ذلك أنها تحتل مكاناً فسيحاً في إنتاجه . ويرجع ميله إلى الكتابة عن الأخلاق إلى اقتدائه بكتاب روما أمثال هوراس وجوفينال Juvénal ، وبكتاب فرنسا أمثال رينييه Régnier ، فلقد عالج على طريقتهم موضوعات صرفوها من قبله : كتب مثلاً عن « جنون الإنسان » في أروعها الرابعة ،

١- أهاجى فكاهية : مثل الأهجية الثالثة ( الوجية التي تستحق السخرية ) والأهجية السادسة ( اضطرابات باريس ) .

٢- أهاجى خلقية : مثل الأهجية الأولى (وداعاً لباريس ) ، والأهجية الرابعة ( جنون الإنسان ) ، والأهجية الخامسة (النبل) ، والأهجية الثامنة(الإنسان).

٣- أهاجى أدبية : مثل الأهجية الثانية ( القافية والعقل ) ، والأهجية السابعة ( ثناء على المهجاء ) ، والأهجية التاسعة (إلى عقل) والأهاجى الأدبية أجود هذه الأنواع جميعاً ، وهى ضرب من النقد يكاد أن يكون غير معروف قبل بوالو . ويقول سانت ييف Sainte-Beuve « إن بوالو لا يتناول فى أهاجيه

الإنسان والحياة من ناحية الحساسية مثلما فعل راسين ولافونتين ، ولا بنظرة أخلاقية تتسم بالسخرية والفلسفة كما فعل لافونتين كذلك وموليير ، وإنما من جانب أضحى وأقل خصيصاً وإن كان متعمداً ومثراً » . ولقد شن بوالو فى هذا الجزء من إنتاجه حرباً شعواء على الأصنام التى كانت لها قدسيّتها فى عصره : يقول برونيتير Brunetiere « لقد أنقذت الأهاجى الشعر الفرنسى

من الغلو والتحدلق فى بداية القرن السابع عشر » . إنها تدل - كما قال راسين - على أن بوالو له من العقل الراجح ما يجعله يستطيع التمييز بين ما يجب أن يُمدح وما يجب أن يُنم . وهذه الأهاجى ليست أجود ما كتب بوالو ، وهى تقرب من النثر .

ثانياً : الرسائل الشعرية : وعددها اثنتا عشرة رسالة ( ١٦٦٨ - ١٦٧٨ ) ويمكن تقسيمها هى الأخرى إلى ثلاثة أنواع :

١- رسائل إلى الملك : مثل الرسالة الأولى ( مزايا السلام ) ، والرسالة الرابعة ( عبور الرين ) والرسالة الثامنة ( شكر ) .

٢- رسائل خلقية : مثل الرسالة الثانية ( ضد القضايا ) والثالثة ( الحجل المزيف ) ، والخامسة

وحاول تحليل « الإنسان » فى أهجيته الثامنة ، وتناول « الشرف » فى أهجيته التاسعة ، ودرس مشكلة « معرفة الإنسان نفسه » فى رسالته الشعرية الخامسة .. الخ والحق يقال إنه لم يأت مجدداً يذكر فى هذا المضمار وإن كان قد أكد بصورة قاطعة ما أعلنه كورنيل Corneille فى مسرحية « الكذاب » وما ذكره مولير فى مسرحية « دون جوان » من أن الفضيلة وحدها هى أساس النبل ودعامته .

وفطن بوالو بحق إلى أن الفن الحقيقى لا يقتصر على الإمتاع وإنما يحمل فى ثناياه دروساً فى الإصلاح ، وهذا أمر ينبغى أن يفرضه القارئ على الكاتب ، يقول :

« إن القارئ الحكيم ينفر من التسلية التى لاخير فيها » ، « وهو يريد أن يتفجع بما يحظى به من متعة » ، ويجب أن يتحلى الأديب بالشرف والزاهة ليكون فى وسعه أن يحقق الجمال فى فنه : « إن بيت الشعر يضم دائماً روائب من ضعة النفس »

« إن كانت نفس الشاعر وضيفة » والفنان الحق هو الذى يحترم ليس فحسب قارئه وإنما كذلك نفسه فلا يسعى وراء الكسب المادى ، بل يهدف إلى تحقيق المثل الأعلى ، يقول بوالو للكاتب :

« أناوا ، أناوا قبل شئ عن هذه الأنواع من الغيرة الدنيئة »

« اعملوا من أجل المجد ، وليكن الربح الدنس » « غير ذى موضوع بالنسبة لكاتب نابه »

• • •

## إنتاج بوالو

أولاً : الأهاجى : وهى اثنتا عشرة أهجية ( ١٦٦١ - ١٦٦٨ ) ويمكن ترتيبها فى فئات ثلاث :

ما كتب بوالو من حيث جمال الصياغة الشعرية ،  
أما من حيث الموضوع نفسه فنجد أن كثيرين منهم  
عابوا عليه صرف بعض جهده فيه ، ونخص بالذكر  
منهم نيزار « Nisard » وكان من أكبر النقاد المعجبين  
ببوالو ، يقول عن هذه القطعة : « إنه لمن المؤسف  
أن يترك عقل بهذه القوة نفسه في تصوير قمعطر ..  
عقل علم من العمل البطيء . سوف لا يرجع في  
المستقبل إلا للأهاجي » و « الرسائل » و « فن الشعر »

#### رابعاً : فن الشعر ( ١٦٦٩ - ١٦٧٣ )

وهو يتكون من أربعة أجزاء أو أربع أغان كما  
يسمى بوالو : يبحث الجزء الأول في المبادئ العامة  
لفن كتابة الشعر ، ويتناول الجزء الثاني ألوان الشعر  
« الثانوية » ، ويدرس الجزء الثالث الألوان « الراقية » ،  
ويضم الجزء الرابع إرشادات خلقية يسديها بوالو الخاصة  
إلى الكتاب .

#### ( ١ ) الغناء الأول :

ويمكن تقسيمه إلى ثلاثة أجزاء رئيسية هي :

١ - قواعد عامة في الأسلوب : يقول بوالو إن  
الشرط الأول لكتابة الشعر هو أن يكون الإنسان قد  
ولد شاعراً ، ينبغي إذن عليه أن يسأل نفسه في غير  
زهو إن كان قد رزق فعلاً موهبة الشعر ، فإن كانت  
قد أتيت له وجب عليه أن يعرف اللون الذي  
يناسب استعداداته الفطرية ؛ ذلك لأنه لا يكفي الإنسان  
أن يكون شاعراً ليقم نفسه على ما يترأى له من  
فنون الشعر وإنما يجدر به أن يستوثق بدقة مما يلائم  
مواهبه من هذه الفنون . وكيفما كان اللون الذي خلق  
من أجله فينحصر عليه أن يكون ذا إحساس سليم . هذا  
الإحساس السليم هو على رأس القواعد جميعاً وبدونه  
لا يتحقق الوفاق بين الشعر والصواب الذي يدعو  
بوالو إلى التمسك به حين يقول « لتحبوا الصواب » .

( معرفة الإنسان نفسه ) ، والثاسعة ( لاشئ أجمل  
من الحقيقة ) ، والعاشر ( إلى أشعارى ) والحادية  
عشرة ( إلى بستانى ) ، والثانية عشرة ( حب الله )  
٣ - رسائل أدبية : مثل الرسالة السادسة ( متع  
الحقول ) والسابعة ( فائدة الأعداء ) .

وهذه الرسائل تعتبر ثمرة النصر الذى حازه بوالو  
إثر الحرب التى شنها في أهاجيه . وهو يبدو فيها مكتمل  
النضج الأدبى وهادئاً بعض الشيء لاسيما بعد أن ظفر  
بخطوة لويس الرابع عشر .

ثالثاً : Le Lutrin ( ١٦٧٢ - ١٦٨٣ ) ومعنى  
هذه الكلمة التضد الذى توضع عليه في الكنيسة كتب  
الشعائر . وقصة هذه القطعة الشعرية الطويلة معروفة  
فقد نشب خلاف بين أمين صندوق كنيسة سانت شابليل  
« Ste. Chapelle » وبين قس من قساوستها الذين  
يتولون الترتيل فيها حول تضد قديم . فلجئنا إلى قاض  
عُرف بالذكاء والفضل ، هو لاموايون « Lamoignon »  
ليحكم بينهما بالعدل .

وحدث أن قص القاضى هذه الواقعة على بوالو  
وقال له : « إن في هذه القصة مادة تصلح لأن تكون  
موضوع إحدى القصائد » فرد عليه بوالو قائلاً :  
« لا يجب أبداً أن يتحدى مجنون » ! وما إن عاد إلى  
بيته حتى كرس نفسه لكتابة قصيدته فأتمها في ليلته  
كما يزعم بعض النقاد .

وبكتابة هذه القصة بلغ بوالو أحد مرامييه فنحن  
نعرف الآن أنه كان يحقق الملهاة الرخيصة  
« Le burlesque » التى كان كتابها يعالجون الموضوعات  
الهامة بأسلوب وضع يعتمد على تفاهة التعبير  
ولقد وجد في موضوعه الفرصة المواتية التى يثبت  
فيها أن الفن الحقيقى يبيح - على العكس - طرق  
موضوعات هزلية بطريقة تنأى عن الخزء والإسفاف  
ويذهب بعض النقاد إلى أن هذه القطعة -  
باستثناء الاثنتين الأوليين من أغانيها الست أجود



فالشعر الحزين مثلاً يعبر عن أنات الرثاء أو عن لوعة الحب ، ولابد للإجادة فيه من صدق العاطفة وعمقها ، فإن افتقر إليها جاء متكلفاً وفاتراً . والقُدوة في هذا النوع من الشعر أمثال تيبول Tibulle وأوفيد Ovide . ويلاحظ أن بوالو يفضل الهجاء على غيره من فنون الشعر « الثانوية » . وهو يسرد لنا تاريخه ، ويحكم على من برزوا فيه من شعراء الرومان : فقد كان يرس Perse يجمع بين القوة والغموض ، وكان جوفينال Juvénal بارعاً في التصوير وإن تميز أسلوبه بالهجر... ثم يعرج بوالو على الهجاء في الشعر الفرنسي فيقول إن رينييه Régnier كان سفيهاً ، وإن امتاز أسلوبه بملاحة متجددة دوماً .. ويجدر بالذكر أن بوالو يقصد بالأجناس الشعرية الثانوية كل ما عدا المأساة والملحمة والملاحمة .

### (٣) الغناء الثالث :

وهو يتناول ما يسميه بوالو بالأجناس الراقية :  
 ١ - المأساة : إنها تهدف إلى إثارة الفزع أو الشفقة ، من هنا يجب على الشاعر أن يحرص فيها على تحريك القلوب . إن الانفعال أساس العمل التراجيدي ، لا بد إذن من لمسات تميز العاطفة . ويجب أن يتم عرض الموضوع بالإيجاز والوضوح ، وسواء أبرز الكاتب الأحداث بالتفصيل أو بالسرمد فيجب أن تكون محتملة يمكن تصورها ، كما يجب أن يطرد ما تثيره من اهتمام من مشهد إلى مشهد إلى أن تصل إلى نهايتها التي توضح كل جوانب الغموض .

ثم يقدم بوالو عرضاً لتاريخ المأساة : كانت مجرد « جوقة » في الماضي ، ثم ظهرت المعالم الأولى للدراما بفضل Thespis ، ثم طورها « آشيل » Achille فأصبحت دراما بالمعنى الصحيح ، ثم تميزت هذه الدراما بالفخامة والغلو « emphase » . ولا يذكر بوالو أوريبيديس . ثم يتطرق إلى الحديث عن تطور

فالتسلق بالصواب يقتضى تجنب الصنعة والهرج والإفراط في الوصف ، والزغارة العقيمة ، ويؤدى إلى الاعتدال ، ويدفع إلى البحث عن الحقيقة ، ويوجب في البساطة ، ثم إنه لا بد من أذن صارمة إزاء أوزان الشعر وبالنسبة لاختيار الألفاظ .. وخلاصة القول أن يبحث الشاعر في أناة عن توافق الأصوات وانسجامها .

ب - تاريخ الشعر الفرنسي : وفي هذا الجزء يلخص بوالو تاريخ الشعر الفرنسي منذ العصور الوسطى حتى ظهور ماليرب Malherbe ( ١٥٥٥ - ١٦٢٨ ) ، ولكنه لا يبدو منصفاً تجاه رونسار ومدرسته ( La Pléiade ) - وعلى العكس من ذلك نجدته يتحمس لماليرب : « وأخيراً لقد أتى ماليرب ! » ، ويدعو إلى الاقتداء به .

ج - العودة إلى القواعد العامة : ثم يستأنف بوالو كلامه عن القواعد العامة في الأسلوب في ضوء تحليله للنهضة الشعرية التي قام بها ماليرب ، لا بد من الوضوح ، ويكفى أن تكون الفكرة واضحة في ذهن ليجئ الأسلوب بدوره واضحاً ، ولا بد كذلك من الدقة في التعبير وصواب الصياغة ، ذلك لأن احترام اللغة أولى الفضائل التي يتحلى بها الكاتب الحق . ولابد أيضاً من مضي وقت طويل قبل أن يبلغ الشاعر هذه الدرجة من الإجادة ، عليه إذن أن يتسلح بالأناة والصبر وأن يعمد إلى تنقيح أسلوبه باطراد . وإذا كانت هذه المهمة شاقة فإن مما يعين على تحقيقها أن يلجأ الشاعر إلى ناقد صارم يلتمس عنده التوجيه ، ويستجيب لإرشاده بامثال .

### (٢) الغناء الثاني :

وفيه يدرس بوالو أجناس الشعر التي يطلق عليها الأجناس الثانوية ، ويحلل خصائص كل منها ، وبين ما ينبغي اتباعه في صياغته ، ويورد من النماذج البشرية المختارة من بين القداى من ينبغي الاقتداء بهم .

المأساة في فرنسا يقول - وهنا أحد أخطائه - إن المسرح كان مقموتا في العصور الوسطى ، وينسب إلى عصر النهضة فضل تطعيم المسرح الفرنسي بالموضوعات التي كان القديس قد تناولوها ، وتغذيتهم بماطفة الحب . ويعود بوالو بعد هذا الاستطراد إلى خصائص المأساة مسهبا في الكلام عن جوانبها الأخلاقية .

وإذا كان تصوير الحب هو الوسيلة الحقيقية للتأثير في النفوس ، فينبغي مع ذلك أن يبرزه الكاتب في صراع مع الوازع النفسى بحيث يظهر لنا لا كفضيلة من الفضائل وإنما كنوع من أنواع الضعف الإنسانى . أما أسلوب المأساة فيجب ألا يكون على وتيرة واحدة ، وأن يتميز بالسبولة ، وأن نبأى عن المبالغة . إن كاتب المأساة لا يستطيع أن يوتر إذا لم يكن هو نفسه متأثرا . ويختتم بوالو عرضه بإيضاح صعوبة الظفر بالنجاح في الابدان المسرحى .

ب - الملحمة : يقول بوالو إن المادة الرئيسية للملحمة هي التي تتأق مما هو عجيب « Le Merveilleux » بشرط أن تبتعد كلية عن كل ما يتعلق بالدين المسيحى لما له من طابع قدسى ولأن استخدامه يؤدى للأسف إلى الخلط بين الكذب والحقيقة . والشئ الوحيد الذى تستطيع أن تستعير الملحمة منه مادتها هو الأساطير ، إن فيها من الجمال الشاعرى ما يحقق الإمتاع . ثم يسدى بوالو إلى كاتب الملحمة مجموعة من التوجيهات أهمها :

أن يحسن اختيار بطله ليجنى هذا جديرا باثارة الاهتمام ، وأن يسرد الحوادث في سرعة وجوية ، وأن يكون غنيا في وصفه ، معتدلا في اختيار ما يسوقه من تفاصيل هزيلة . وبوصيه أن يبدأ في بساطة وأن يشاعل أهمية الحوادث في تدرج ، وأن يولف بين ماله طابع المزحل وبين ما يرتفع إلى حد السمو ، وعليه - بكلمة واحدة - أن يسير على هدى هوميروس أعظم أساندة الملحمة .

ويختتم بوالو هذا الجزء بذكر الصعاب التي تعترض خلق الملحمة الجيدة وبالتحديد بهذه الفئة من شعراء الملحميين ذوى القرائح السقيمة الذين يزجون بإنتاجهم الركيك بالرغم مما يثيره في الجمهور من استخفاف بهم وتحقير لهم .

ج - الملهاة : يتناول بوالو الملهاة عند الإغريق ، ويفرق بين نوعين منها : نوع « قديم » كان بمثابة هجاء لأذع يرى إلى إثارة سخرية الجمهور من أشخاص حقيقيين ، ونوع « جديد » يعالج موضوعات من وحى الخيال لا يقصد بها الهكم على أفراد معينين ، أما النوع الأول فيمثل أرسطوفان « Aristophane » وأما الآخر فقد اكتمل على يد مياندر « Méandre » الذى يبنى أن يتخذ الكتاب قدوة لهم فيحلوا حذوه في دراسة الطبيعة البشرية دراسة جدية وعميقة .

ولا يجب أن يكون أسلوب الملهاة منحطاً أو تافهاً . ثم إنه لا بد من أن تمنح كل شخصية فيها طريقة التعبير التي تناسب ثقافتها ومكانتها الاجتماعية . وينبغي على الكاتب ألا يعتمد في محاولته إثارة الضحك إلى البحث عما هو غريب أو مناف للصواب ، كما يجدر به أن يتجنب في التعبير كل ما يجانب اللياقة أو يحتمل اللبس .

د - الغناء الرابع : وهذا الغناء يشبه القانون الخلقى لرجل الأدب ، ذلك لأن مفهوم الكاتب عند بوالو كان يقرض - كما أسلفنا القول - تحليله بالشرف والزهارة وغيرها من الخلال التي تكفل له الاحترام والتبجيل .

ويبدأ بوالو هذا الجزء من « فن الشعر » بقصة ذلك الرجل الذى أخفق في مهنة الطب ثم فطن إلى استعداده الحقيقى فغير مهنته ، لقد صار مهندسا معاريا ناجحا . وما يسرد بوالو هذه القصة إلا ليعبر معاودته الحديث عن ضرور موهبة الشعر بالنسبة

لأن يريد أن يكون شاعراً . وإلا يؤكد أهمية النقد في صقل هذه الموهبة .

ثم يستأنف توجيه النصائح الخلقية : على الشاعر أن يتنزه عن الإباحية ، لأن مهنة الكاتب تصبح مهنة وضعية إن هي أسهمت في الانحلال الخلقي . صحيح أن تصوير الحب مباح ، ولكن بحيث لا يكون في هذا التصوير أى نوع من أنواع التبذل . إن الفضيلة تصون النبوغ ، إذن فيجب التمسك بها . وينبغي أن يتجرد الكاتب من الغيرة « لأنها آفة من آفات رجال الأدب ، وهي بذيلة إن وُجدت في أحدهم دلت على ضعف مواهبه . ولا يكفي أن يكون الإنسان كاتباً . بل ينبغي عليه أن يكون في الوقت نفسه طيب الصحة ، متعمق الحديث . ثم إن مما يشين شاعراً من الشعراء أن يوجه همه لكسب المال : يجدر به - على العكس - أن يسعى لبُلوغ الخلد ، وعليه ألا يحيط من قدر الشعر ، ذلك الفن الإلهي الذي هذب فيا مضى النفوس ، وألهم فيها الوطنية ، وعلم الحكمة والفضيلة .

ويختتم بوالو كلامه بدفاع مجيد عن حق الكاتب في الحياة الكريمة ، هو في الواقع حث لبق للملك على رعاية الأدب وتأمين المشتغلين به ضد العوز فهو يرى أن الشاعر لا يستطيع أن يعيش من الخلد إن كانت معدته تشكو الجوع . ولكن أى شيء يبرر الخوف في عصر تحظى فيه « الفنون الجميلة » بمكرامات ملك مستر لا يعرف التفوق في ظله الفاقة .

إن أبيات « فن الشعر » كبنود القانون من حيث الوضوح والدقة ، وهي تتميز فضلاً عن ذلك بالسهولة والجزالة ، ويقرن فيها شرح المبدأ الذي يجب أن يتبع بالمثل الذي ينبغي الاقتداء به . ولكن تبيء القواعد التي نادى باتباعها حية مثيرة للاهتمام فقد صبا بوالو في قالب نقد موجه إلى من مجهوليها أو

يحدون عنها . وإذا كانت أشعار بوالو تفتقر - كما قلنا - إلى الشاعرية الأصلية في كثير من الأحيان :

« كثيراً ما أكتب الشعر نثراً خبيثاً »

( من الأهمية السابعة )

فإن ما يعرضها عن ذلك هو صدق الانفعال والصرامة في التعبير ، يقول في رسالته التاسعة :

« إن قلبي الذي يقود دائماً عقلي »

« لا يقول للقراء شيئاً غير ما يحس به »

« إن فكرى يكشف عن نفسه بوضوح في كل مكان »

« وسواء عبرت أشعاري تعبيراً حسناً أو رديئاً »

« فلها تحتوي دائماً على فكرة »

ويأخذ بعض النقاد على بوالو أنه نادى بتحكيم العقل في الشعر بصورة مطلقة : الأمر الذي يطمس الفروق بينه وبين النثر ؛ ويرد آخرون بأن صاحب كتاب « فن الشعر » أراد بالعقل ضمان التوازن بين الملكات الأدبية . ويُعاب عليه أنه لم يرق إنتاج العصور الوسطى إلا مظاهر الرداءة ، وأنه استصغر شأن النهضة الشعرية التي خلقها روتسار « Ronsard » وأتباعه في القرن السادس عشر . ( الغناء الأول )

وقيل إن بوالو قسم الأجناس الشعرية تقسيماً تعسفياً بأن أطلق على بعضها « الأجناس الثانوية » وعلى الأخرى « الأجناس الراقية » ، بينما لا تستمد القطعة الشعرية قيمتها إلا من الموضوع الذي تتناوله ومن الإجابة التي تتميز بها . وكان الأولى به أن يجعل تقسيمه الشعر إلى ملحمة وغناء ودراما . ( الغناء الثاني )

ولوحظ أن بوالو تناول الملحمة بعد المأساة في حين أنها سابقة لها من الوجهة التاريخية . وأخذ عليه اتهامه العصور الوسطى بمقها الفن المسرحي ، إذ الحقيقة أن المسرح كان حينذاك وسيلة من وسائل التسلية الشائعة بين الناس . وقبل أنه قيد هذا الفن بقيود صارمة مطلقة هي وحدة الحركة ووحدة الزمان ووحدة

المكان ، وإن كانت قاعدة هذه الوحدات الثلاث قد عُرِفَت من قبل .

هذا قليل من كثير مما عيب على بوالو، ومع ذلك فهو يعتبر - وسيظل دائماً - الشاعر الساخر الزهيه الذى نصب نفسه رقيباً على الإنتاج الأدبى فى عصره ، وقَدَّرَ الشعر ، واستخلص القواعد التى قامت عليها المدرسة الكلاسيكية من أعمال أئمة كتابها الذين لم ينشروا بياناً يحددون فيه مبادئهم مثلما فعلت مدرسة رونسار « Ronsard » من قبلهم فى القرن السادس عشر ، والمدرسة الرومانتيكية من بعدهم فى مقدمة كرومويل الشهيرة لفكتور هوجو « V. Hugo » وبوالو- قبل كل شئ - أحد هؤلاء الكتاب الذين يتميز انتاجهم بالعالية يقول عنه أحد النقاد : « إن بوالو ليس فحسب رجل القرن السابع عشر الذى يمثل الروح الفرنسية . ولكنه يمثل العقل فى جميع الأزمنة وجميع البلاد والحقيقة انه أثر فعلاً فى جميع الأزمنة وجميع البلاد التى فتحت أبوابها أو نوافذها أمام الأدب العالمى : تأثر به فى إسبانيا أمثال لوزان « Luzan » الذى نشر هو الآخر « فن الشعر » ، وتأثر به فى إنجلترا أمثال دريدن « Dryden » فى بحثه عن الشعر المسرحى ، وبوب « Pope » فى رسائله الشعرية وأهاجيه ، وتأثر به فى ألمانيا أمثال جوتشيد « Gotsched » ولسنج « Lessing » الذى قام بدور نشيط من أجل دفع الحركة المسرحية فى بلاده إلى الأمام ، وفى إيطاليا تأثر به الشعر التمثيلى فى مجموعه منذ القرن الثامن عشر »

إن لإنتاج بوالو يجعل منه المثل الأعلى للأدب الزهيه والناقد الذى يسهر على سمعة الأدب ويحكم على الكتاب برجاحة عقل فى غير تحيز : يسخر من الناقه ليحصى الناس من تفاهته ولينجيح - إن استطاع - عن مهنة الكتابة ، ويرعى القدير ليزيد من خصب قريحته ، ويأخذ بيد الموهوب الذى لا يزال فى مرحلة التكوين والصقل . نستمتع إلى سانت « Sainte-Beuve »

وهو يتحدث عنه ( فى العصر الرومانتيكى ! ) :  
أعرفون ماذا ينقص فى هذه الأيام شعراءنا ، وهم الذين كانوا فى مسهل حياتهم الأدبية ممثلين بالملكات الطبيعية ؟ إنه ينقصهم واحد كيوالو .. »

وإن كلمة الناقد الفرنسى الكبير جوستاف لانسون « G. Lanson » التى نسوقها الآن فى ختام هذا الفصل - رالى قالها فى كتاب له عن بوالو - لجديرة بأن ترمز دائماً إلى ما حققه صاحب « فن الشعر » فى ميدان الأدب التعليمى ، فلقد أمتع الناس إذ أضحكهم ولكنه لم يضحك عليهم :

« إننا - نحن الفرنسيين - نريد من الكاتب أن يمتعنا حتى وهو يبكينا ، ونريد أن تكون على حق حين تستمع أو تبكى ، أى أننا نريد أن نستوفى من أن الكاتب لا يهزأ بنا » :

...

#### المختار من « فن الشعر » لبوالو

عن الإلهام الشعرى :

عبثاً يفكر كاتب مهور

فى الوصول إلى مستوى فن الشعر

إذا لم يحس بتأثير السماء الخفى

إذا كان نجمه لم يقدر له أن يولد شاعراً

إنه يظل دائماً أسير قريحته الجذباء

...

عن الإحساس السليم :

وسواء كان الموضوع الذى تطرقه هازلاً أو سامياً

فيجب أن يتفق الإحساس السليم مع القافية

...

إن القافية أمة ما عليها إلا أن تخضع

وإذا جد الإنسان منذ البداية فى البحث عنها

اعتاد العقل الثور فى يسر عليها

...

على النقد البناء :

ليكن لك أصدقاء يسارعون إلى الحكم عليك

...

ولكن تعرف كيف تميز بين الصديق والمداخن  
قرب إنسان يصفق لك في الظاهر بينما هو في الواقع

يسخر منك ويموه عليك

لتكن عباً للنصح لا للمديح

...

عن ضرورة مشابهة أحداث المساة للحقيقة :

لا تقدم أبداً للمشاهدين شيئاً لا يستطيعون تصوره  
إن الشيء الحقيقي قد لا يشبه أحياناً الحقيقة

ورب شيء عجيب لا أجده له أى رونق

لأن العقل لا يتأثر بما لا يصبده

عن سرد الأحداث في الملحمة :

ليتم سردك بالحيوية والسرعة

ولتتميز وصفك بالغنى والفخامة

ولتجنب دائماً التفاصيل الوضيعة

وليكن استهلاكَ سهلاً لا يشوبه أى تكلف

...

عن خصائص الملهاة :

إن الملهاة ، وهى عدوة التأوهات والعبرات

لا تتيح أبداً في أشعارها آلام المساة

إلا أن مزاولتها لا تكون بالذهاب إلى الطريق العام

من أجل إمتاع الدماء بكلمات قدرة وضيعة

يجب أن يسمو الممثلون في هزلم

عقدة الملهاة يجب أن تحمل في سر

والحركة فيها يجب أن تسير بتوجيه من العقل

فلا تتوقف في مشهد أجوف

ويجب أن يسمو في الوقت الملائم أسلوبها المتواضع

البلن

ولكن إن أهملت صارت عتيقة  
وجرى المتي ورامها للحاق بها  
لتكن إذن عباً للصواب ولتستمد كتاباتك دائماً  
منه وحده رونقها وقيمتها

...

عن وجوب تنوع الأسلوب :

إذا كنت تريد أن تحظى بحب الجمهور

فلتنوع أسلوبك في الكتابة باطراد

إن أسلوباً يجرى على وتيرة واحدة

هو أسلوب زائف البريق في الأعين يدعو حتى  
إلى النعاس

...

عن موسيقى الشعر Harmonie

لا تدفع إلى القارئ إلا بما يمكن أن يمتعه

ولتكن أذنك صارمة من أجل الإيقاع

...

ومهما كان بيت الشعر ، ومهما كان نبل الفكرة  
يشيع فيه

فإنه يعجز عن إمتاع العقل إن نفرت منه الأذن

...

عن الوضوح :

هناك عقول أفكارها الغامضة

تشبه في تمرها السحاب الكثيف

ولا يقوى نور الصواب على النفاذ إليها

إذن فلتتعلم قبل أن تكتب كيف تفكر

إن أفكارنا في تفاوت درجات غموضها

تستجيب تمايز تختلف من حيث درجات الدقة والصفاء

وإن ما يعقله الإنسان بدقة يأتي التعبير عنه جلياً

وتأتي الألفاظ التي تفصح عنه في سر

...

وأن تمتلئ\* تعابرها الزاخرة بالألفاظ البارة  
بالعواطف التي تعالج بركة  
واحذر أن تمزج على حساب الإحساس السليم  
وعليك ألا تحيد أبداً عن الطبيعة ( ما يتفق مع  
طبيعة الإنسان وما يدل على فهمها )

• • •

في شرف الكتاب ونزاهتهم :

أيها الكتاب : أعيروا تعابني أسماكم  
أتريدون أن تحبوا القراء فيما يجود به خيالكم ؟  
لتقرن قريحتكم الحصبة دائماً في دروس تتميز بالإجادة  
ما هو قوى ونافع بما هو ممتع

لا يجب أبداً أن تقدم نفوسكم وأخلاقكم هنكم  
- وهي التي تنعكس في إنتاجكم -

إلا صوراً تحمل طابع النبيل  
إني لا أستطيع أن أشعر بالتقدير إزاء هؤلاء الكتاب  
الذين يتخلون في أشعارهم بحطة عن الشرف  
والذين يخونون الفضيلة على ورق أئيم  
فيجعلون الرذيلة محبة في أعين قرائهم  
لأن الكاتب الفاضل لا يفسد أبداً القلب  
حين يمس الحسن في أشعاره الطاهرة

• • •

علينا ألا نسعى إلى الشرف بحيل شائنة :



# رحلة ابن جبير

بقلم

الدكتور حسين نصّار

الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

## الأسرة

اجتمعت عوامل متعددة فجعلت الفتح العربي لبلاد المغرب يستغرق من الزمن أطول مما استغرقته الفتوح العربية الأخرى عادة ، وبرغم ذلك ، أخذت جماعات من سكان البلاد الأصليين المعروفين بالبربر تعتنق الإسلام ، وتنخرط في جنوده ، منذ الاتصالات الأولى بين العرب والبربر . واشتد إقبالهم على الإسلام في عهد عمر بن عبدالعزيز خاصة .

وفي أواخر العصر الأموي هاجرت جماعات من الخوارج إلى المغرب ، بعد أن منوا بالهزائم المتوالية في المشرق . فلقبت في البربر مرتعاً خصيصاً بثت فيه مبادئها . ثم ولى طنجة عمر بن عبد الله المرادى ، فأساء السيرة ، وفرق بين المسلمين من العرب والبربر ، وتعصب على الآخرين وظلمهم . ولم يردده عبيد الله ابن الحبحاب وإلى المغرب عن سياسته الجائرة . والتقت العصبية مع الظلم ، مع مبادئ الخوارج ، فشبث الثورات واندلعت نيرانها من مكان إلى آخر

حتى عمت شمال إفريقية كله ، بل تعدت جبل طارق ، وقرقت بين الأندلسيين وسلطت بعضهم على بعض : وتخرج موقف العرب في المغرب ، لقلة عددهم بالنظر إلى البربر وإحاطة هؤلاء بهم في جميع الأرجاء فأسرع الخليفة هشام بن عبد الملك بتعبئة جيش من عرب الشام عدته ١٢٠٠٠ ، وبعثه لإخماد الثورة وإنقاذ العرب . وأمر كل وال يمر به الجيش أن يمدّه بما استطاع . فبلغ عدد هذا الجيش عندما وصل إلى طنجة ٣٠,٠٠٠ رجل ، يقال إن ١٠,٠٠٠ منهم كانوا من صلب بني أمية ، والباقي من العرب الصرحاء . وكان على رأس هذا الجيش كلثوم ابن عياض القشيري ، وعلى طلائعه ابن عمه بلج ابن بشر ، وفي هذه الطلائع جندى يسمى عبد السلام ، من بني كنانة من قريش .

وفتت الخلافات في عضد الجيش العربي قبل أن يلتقى بالبربر . فلما التحموا منى بالهزيمة ، وقُتل قائده ، وفر أحياءه . فكان فرار أهل إفريقية ومصر منه

إلى تونس ، وفرار أهل الشام مع بلج إلى سبتة ،  
على الطرف الشرق من مضيق جبل طارق .

وخاف بلج أن يكر عليهم البربر فيستأصلوهم  
فعمز على الانتقال بمن معه إلى الأندلس . فاستأذن  
والها عبد الملك بن قطن ، فرفض خوفاً منهم . ولكن  
الثورات البربرية بالأندلس أجبرته على قبول لإدخال  
بلج وأصحابه إلى الأندلس للاستعانة بهم ، بعد أن  
أخذ رهائن منهم وشرط عليهم ألا يقيموا بالأندلس  
أكثر من سنة واحدة . فدخلوا في ذى القعدة ١٢٣ هـ  
( سبتمبر ٧٤١ م ) عراة مجيدين . فكساهم عرب  
الأندلس . وكانت أول وقعة اشتركوا فيها بشكونة ،  
في جنوب غرب الأندلس ، حيث هزموا البربر ،  
وغنموا أمتعتهم ودوابهم وأسلحتهم ، فأصلحوها  
أحواهم . ثم عاونوا ابن قطن في وقائمه بالبربر في  
طليطلة ، وسط إسبانيا ، حتى أخذوا جميع الثورات  
البربرية .

وكاد العام ينقضى ، فطلب عبد الملك بن قطن  
إلى بلج بن بشر أن يخرج بأصحابه من الأندلس .  
فامتنع بلج . وثار بعبد الملك وتغلب عليه ، واستولى  
على السلطة في ذى القعدة ١٢٤ ( سبتمبر ٧٤٢ ) ،  
واستقر أصحابه بالأندلس . فكان مقام عبد السلام  
الكناني بشكونة ، بالرغم من إقامة معظم الكنانين  
بطليطلة وضواحيها .

ولم يبين ما نعرفه من التاريخ للمدة التي أقامها  
عبد السلام الكناني بشكونة ، ولكنه اكتفى يسرد  
سلسلة من الأبناء أعقبها ذلك الرجل ، وهى أحمد  
ابن جبير بن سعيد بن جبير بن محمد بن عبد السلام .  
وذكر المؤرخون أن أحمد هذا كان من كتاب شاطبة  
ورؤسائها . ولستا ندرى متى انتقلت الأسرة من  
شكونة إلى شاطبة ، في شرق إسبانيا ، ولما من الذى  
انتقل من الأسرة إليها . ولكن الواضح أن الأسرة

خضعت لتغيير ، إذ بعد ما كان الجلد رجل سيف  
صار الابن رجل قلم .

### « الرجل »

وأعقب أحمد طفلاً ، اختلف المؤرخون في مولده .  
فجعله لسان الدين بن الخطيب في سنة ٥٣٩ هـ ( ١١٤٤ م ) .  
وجعله المقرئ ليلة السبت عاشر ربيع الأول سنة ٥٤٠ هـ  
( ١ - ٩ - ١١٤٥ ) ، وارتضى معظم المؤرخين قول  
المقرئ . واتفق المؤرخان على أن ذلك المولد كان  
بيلنسية ، على مصب نهر الوادى الكبير في البحر  
الأيض المتوسط ، ولكن آخرين قالوا إنه ولد  
بشاطبة .

وعنى أحمد بابته الذى سماه محمداً ، وأراد أن  
يصوغه على مثاله ، فكان أول أستاذ له . ثم دفع به  
إلى المعلمين المخرفين . فشغف الصبي بالعلم شغفاً ملك  
حواسه عليه ، ولم يفارقه طوال حياته . فكان  
يسعى إلى رجاله في كل مكان حظ به . فكان في  
قائمة أساتذته من لقيه بسبتة ومكة وبغداد وهران  
ودمشق وغيرها ، بالإضافة إلى علماء الأندلس :  
وكانت العلوم التي عنى بها علوم الدين من فقه  
وحدیث وقرآيات ، وما اتصل بها من علوم اللغة  
والنحو والأدب .

وعند ما بلغ السن التي يستطيع فيها أن يتفرد  
بحياته ، ويضطلع بأبحاثها ، احترف الكتابة . فعمل  
لبعض الأمراء من الموحدين الذين كانوا يسيطرون  
على الأندلس والمغرب في ذلك الوقت . وكان أشهر  
من اتصل به أبا سعيد عثمان بن عبد المؤمن ، الذى  
عقد له أبوه على ولاية سبتة وطنجة في سنة ٥٤٩ هـ  
( ١١٥٤ م ) ، وعين أبا محمد عبدالله بن سليمان وأبا عثمان  
سعيد بن ميمون الصنهاجى وزيرين له ، وأبا بكر  
ابن طفيل القيصى ، الفيلسوف المشهور صاحب رسالة  
« حى بن يقظان » ، وأبا بكر بن حبيش كاتبين له .



ولما خضعت غرناطة ، في جنوب إسبانيا ، لسلطان  
الموحدين سنة ٥٥١هـ (١١٥٩م) ، أضافها عبد المؤمن  
إلى ولاية ابنه أبي سعيد . ويبدو أن محمداً بدأ حياته  
العملية بالاتصال ببعض أقارب الأمير أبي سعيد  
بغرناطة . ثم ما لبث أن لفت إليه أنظار الأمير ،  
وتقرب إليه ، فضمه إلى كتابه ، وتنقل معه بين  
غرناطة وسبتة .

ولم يشتغل محمد بالكتابة وحدها بل بالتدريس  
أيضاً ، وخاصة بعد رحلته الثانية إلى الشرق . فقد  
انقطع مدة في فاس للتحدث ورواية ما عنده وممارسة  
التصوف . وكان قد فعل شيئاً من ذلك في المشرق  
فخلف بذلك تلاميذه له في الغرب أشهرهم أحمد بن  
عبد المؤمن الشريشي شارح مقامات الحريري ، وفي  
الشرق أشهرهم عبد الكريم بن عطاء الله ورشيد الدين  
ابن العطار بالإسكندرية ، والحافظان أبو محمد  
المنقري وأبو الحسين يحيى بن علي القرشي بالقاهرة .  
ووصف ابن الخطيب محمداً بأنه كان فاضلاً ،  
نزاهة الهمة ، سري النفس ، كريم الأخلاق ، أنيق  
الطريقة ، ذا فضل بدیع وورع يحقق أعماله الصالحة .  
ووصفه صاحب الملتبس بأنه كان من أهل المروءات ،  
عاشقاً في قضاء الحوائج والسعي في حقوق الإخوان  
والمبادرة لإيناس الغرباء . وتروى له أشعار تنصح  
بالتواضع ، وتنبئ عن السفه ، وتحدو من الاعتزاز  
بالدنيا . ويظهر في رحلته حرصه الشديد على زيارة  
أضرحة أعلام الدين ، ولقاء المشهورين من رجاله  
الذين عرفوا بالثقوى . كل ذلك جعل الرجل يميل  
إلى الزهد . وأخذ هذا الميل يزداد إلى أن جملة  
يتبدل الدنيا العريضة التي نالها بالأدب ، كما يقول  
المنقري ، ويخلد إلى التصوف .

وتوفي محمد بن جبر في الإسكندرية ، في أثناء  
رحلته الثالثة إلى المشرق ، في يوم الأربعاء السابع أو

التاسع والعشرين من شعبان سنة ٦١٤هـ (٣٠ نوفمبر  
أو ٢ ديسمبر سنة ١٢١٧م) أو السنة التي بعدها .  
وأشاد كل مترجم لمحمد بأدبه . فقد ذكر ابن الخطيب  
أنه قد جرت بينه وبين طائفة من أدباء عصره مخاطبات  
ظهرت فيها براعته . ولم يصل إلينا شيء من رسائله  
التي أنشأها بين يدي من اتصل بهم من أمراء ولكن  
ابن الخطيب قال : « ثره بدیع ، وكلامه المرسل سهل  
حسن » ، وقال أيضاً : « له ترسل بدیع وحكم مستطابة  
وروى بعض هذه الحكم ، فكشف أن كاتبها جاري  
كتاب عصره في التزام السجع ، والقصر الفقرات منه  
خاصة . ولعل ذلك راجع إلى طبيعة الحكم التي يستحب  
فيها القصر والتنظيم ليسهل حفظها ويكثر ترددها ؛  
كذلك أكثر من الجناس تامه وناقصه . ونمثل لحكمه  
بقوله : « إن شرف الإنسان ، فبشرف وإحسان ،  
وإن فاق ، فبفضل وإرفاق . ينبغي أن يحفظ الإنسان  
لسانه ، كما يحفظ الجنين إنسانه ، فرب كلمة تقال تحدث  
عثرة لا تقال . كم كست فلتات الألسنة الخداد ، من  
ورائها ملابس حداد . نحن في زمان لا يحصل فيه نفاق ،  
لأمن عامل بالنفاق » .  
ولما كان ذوق العصر يعجب بهذه الزخارف ويرى  
فيها الأدب الحق والبلاغة القصوى ، فقد أعجب الناس  
بما كتبه محمد وحكموا له بالتقدم . وبالرغم من ذلك  
لم يشجع هذه الطريقة في تدوين رحلته غير فقرات قليلة  
وقصيرة منها ، ثم أرسل سائرنا لإرسالاً .  
وكان محمد شاعراً غزير الإنتاج أيضاً . وقد ذكر  
المؤرخون أنه مدح من اتصل بهم من الموحدين ،  
فالمرجع إذن أن ذلك كان من أول ما نظم . ولم يصل  
إلينا شيء من ذلك المدح ، ولكن الرجل أعجب  
بصلاح الدين الأيوبي منذ وطئت قدماه أرض مصر ،  
وعثر في كل مكان حل به على أثر من آثاره ، دال  
على عدله وحبه لرعيته والمسلمين عامة وتيسيره على  
الحجاج فظم في مدائح وصل إلينا بعضها :

بذلك لواء الأولية من شاعرنا المعاصرين عزيز أباطة وعبد الرحمن صدقي ، اللذين ظن بعض الدارسين سبقهما إلى هذا الفضل . والأمير الذي يوسف له أن ذلك الديوان لم يصل إلى أيدينا ، بل لم تصل أية قصيدة منه . فلا ندرى الطريق الذي سلكه في هذا الرثاء :

ولحمد أشعار أخرى في الإخوانيات وغيرها من الموضوعات الشعرية التقليدية . وبلغ من مقدار شعره أن قيل إنه كان في ديوان يماثل ديوان أبي تمام في الكثرة . وربما كان ذلك الديوان لا يضم الديوانين الخاصين السابق ذكرهما . ولكن الغزارة لا تعني الجودة أو الامتياز . فابقي من شعره يدل على أنه كان شاعراً وسطاً ، تغلب عليه الصبغة التعليمية ، فإن تخلص منها فإلى الصبغة التقريرية . وجارى شعراء عصره في الاعتماد على الجناس ، والتلاعب بالألفاظ ، والاستقاء من مصطلحات العلوم ( النحو خاصة ) وأبوابها ، والتجنب بالتشبيهات والاستعارات التقليدية التي يرفض بعضها إلى جانب بعض لتزويق العبارة لا لما تكسبه للفكرة من جمال أدبي . وكل ذلك كان طابع شعراء عصره ، ولكن انحطاطه يترى بعض الانزواء حتى يكاد يختفي عند الشاعر المجيد ، وبرز حتى يكاد يختفي كل شيء عداه عند الشاعر الوسط . فإذا كان ذلك رأينا في عصرنا هذا فيه ، فإن معاصريه ومن بعدهم يمثل رأيهم فيه ابن الخطيب الذي يقول : « نظمهم فائق » ويقول : « شاعر مجيد » ، والمقرئ الذي يقول : « تقدم في صناعة القريض والكتابة » .

### « الرحلات »

لم يقيم محمد بن جبير برحلة واحدة بل قام بثلاث رحلات ، قصد فيها جميعاً الحج ، الذي كان مقصد جل الراجلين من المغرب إلى المشرق إن لم يكن كلهم ، والذي وهب الأدب العربي مجموعة من أجمل ما عرف

وربما كان من أوائل شعره أيضاً مانظمه في ذم الفلسفة والفلاسفة ، وتبصيح آرائهم ، وإتمامهم بالخروج على الدين فربما كان ذلك الشعر نتيجة خصومة بينه وبين ابن طفيل ، عند اجتماعهما معا في حاشية الأمير أبي سعيد . وربما كان نتيجة كراهية الموحدين للفلسفة وانتقائهم على الفلاسفة بعد سنة ٥٥٠ ( ١١٥٥ ) :

ومن الممكن الاستدلال بالرحلة على تأريخ ما اتصل بأحداثها من شعر ، وأغلبه ديبى بصورالحج ، وزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومشاهدة الآثار الدينية ، وبقية شعر يودع فيه الرجل أهله ووطنه ، ويتشوق إليهم في المواطن والمواسم المتوالية . والشعر الديني أكثر ما بقي من شعر محمد لما كان عليه من تدين وتصوف .

وأكثر محمد بن جبير من نظم الشعر في موضوعين آخرين . فقد كان ساخطاً على الزمان حانقاً على الأصدقاء . ولم يرو المؤرخون سبباً لذلك ، ولكن الواضح أن الرجل كان ذا إيمان راسخ بأن الوفاء بين الإخوان مفقود ، وأن الركود إلى الدنيا اغترار . وبلغ من كثرة مانظمه في هذا الموضوع أن جمعه في مجلد سماه : « نظم الجمان في التشكي من إخوان الزمان » . ولم يعثر الدارسون على هذا الديوان ، ولكن المرجح أن المخطوطات التي أوردها المؤرخون له مقطعة منه :

والموضوع الثاني الذي أكثر من النظم فيه الرثاء . ويبدو أنه لم يرث غير زوجته أم المجد عاتكة بنت الوزير أبي جعفر الوقفي ، التي كان يحمل لها أعظم الحب . فماتت بسببه ، فلم يستطع البقاء بها ، وقام برحلته الثالثة إلى المشرق ليتخفف من أعباء حزنه . وأخذ - في تلك الأثناء - يعبر عن لوايح صدره شعراً ، ملأ به ديواناً خاصاً سماه « نتيجة وجد الجوانح في تأين القرين الصالح » . فكان أول ديوان - فيما أعلم - أفرده شاعر عربي لبيكاه زوجته الراحلة . وانتزع

من رحلات ، وخاصة إذا أضفنا إليه طلب العلم . ولم يدون محمد أخبار هذه الرحلات كلها في كتابه الذي تحدث عنه ، بل قصره على الرحلة الأولى وحدها :

وذكر المؤرخون بواث معينة ، أثار في نفس الرجل الشوق إلى الحج وبعث فيه العزم على قصده ، ودفعته على القيام برحلته لأدائه . وترك الرحلة الأولى إلى الثانية ، فوجد المؤرخين يقولون : « لما شاع الخبر المسيح بفتح المقدس ( ٥٨٣ / ١١٨٧ ) على يد السلطان الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب بن غازي ، قوى عزمه على أعمال الرحلة الثانية . فتحرك إليها من غرناطة يوم الخميس لتسع خلون من ربيع الأول سنة خمس وثمانين وخمسمائة ( ١١٨٩ م ) ثم آت إلى غرناطة يوم الخميس لثلاث عشرة خلت من شعبان سنة سبع وثمانين ( ١١٩١ م ) » .

واستقر بغرناطة مدة ثم انتقل منها إلى مالقة على البحر الأبيض المتوسط ، إلى الشمال الشرق من جبل طارق ، ثم سبته ثم فاس التي انقطع فيها للتحديث والتصوف . وعند ما توفيت زوجته أم المجد قام برحلته الأخيرة إلى الحج .

وذكر ابن الرقيق أن الذي دفعه إلى رحلته الأولى أن الأمير أباً سعيد استدعاه ليكتب له رسالته فقدم عليه فوجده في مجلس شرا به فد إليه الأمير يده بكأس . فأظهر الانقباض وقال : « يا سيدي ما شربتها قط » . فقال : « والله لتشربن منها سبعاً » . فلما رأى العزيمة اضطرب أن يشرب سبع كتوس . فلما فرغ منها ، ملأ له الأمير الكأس من الدنانير سبع مرات وصبها في حجره . ثم حمله إلى منزله . وأراد محمد أن يكفر عن هذا الإثم الذي أرغم على اقترافه ، فرأى أنه لا يكفر عنه سوى الحج . فاستأذن الأمير فأذن له . فباع أملاكاً وضم ثمنها إلى ما تاله من الأمير وحج . وذكر ابن الرقيق صراحة أن حجه كان في تلك السنة التي شرب فيها الخمر : ولما كان محمد شرع في رحلته الأولى في سنة

٥٧٨ هـ ( ١١٨٢ م ) ، وكان الأمير أبو سعيد قد مات في سنة ٥٧١ هـ ( ١١٧٥ م ) ، فمن الحال إذ أن يكون الحج في السنة نفسها . بل من المستبعد أن يكون الحج للسبب الذي ذكره ابن الرقيق ، لما بين التاريخين المذكورين من مدة طويلة . أضف إلى ذلك أن الرجل نفسه يثني في رحلته على تدوين الموحدين ثناء كبيراً ويدم غيرهم من الأمراء الذين يصممهم بالبعد عنه ، يقول : « الموحدين أنصار الدين ، وحزب الله أولى الحق والصدق ، والذابين عن حرم الله عز وجل ، والغاثرين على محارمه ، والجادين في إعلاء كلمته ، وإظهار دعوته ، ونصر ملته ... لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه إلا عند الموحدين أعزهم الله ، فهم آخر أئمة العدل في الزمان . وكل من سواهم من الملوك في هذا الأوان فعل غير الطريقة » وقد حاول أن أستخلص من الرحلة نفسها ما يقيم سبباً لها فلم أستطع ، فإن ابن جبير سكت عن ذلك سكوتاً تاماً . وربما لم يكن هناك دافع خاص غير الرغبة في أداء الفرض الديني .

### الرحلة المدونة

وصرح محمد في صدر رحلته أنه لم يكن وحيداً فيها ، إذ كان أحمد بن حسان القضاعي رفيقاً له وكان أحمد من أئمة من مدن مقاطعة بلنسية ، درس الطب وأصدر فيه كتاباً مفيداً ، وشارك في بعض العلوم الأخرى وسمع بدمشق أباً الطاهر الخشوعي مع محمد . وكتب للأمير أبي سعيد الذي كتب له محمد وغيرهما ، ومات بمراكش في سنة ٨ أو ٥٩٩ هـ ( ١٢٠٢ م ) ، دون أن يبلغ الخمسين . وبالرغم من هذه الزمالة ، لم يشر إليه محمد في الرحلة غير ثلاث مرات وشرع محمد ورفيقه في الرحلة بمغادرة غرناطة في أول ساعة من يوم الخميس ٨ شوال ٥٧٨ هـ ( ٢/٣ ) في ١١٨٣ ) وأنهاها بالعودة إليها يوم الخميس ٢٢ محرم

٥٨١ (٢٥ أبريل سنة ١١٨٥) فكانت مدتها عامين وثلاثة أشهر ونصفاً . قضيا منها في الأندلس ١٨ يوماً وفي المغرب ٣ أيام ، وعلى البحر الأبيض المتوسط شهراً وفي العودة ٣ أشهر ، وفي مصر نحو ٤ أشهر ، وفي البحر الأحمر ٩ أيام ، وفي شبه الجزيرة العربية نحو ١٠ أشهر وفي العراق نحو شهر ونصف ، وفي الشام نحو ثلاثة أشهر ونصف ، وفي صقلية نحو ثلاثة أشهر ونصف .

### الموجز

ولم يدون محمد مذكراته منذ اليوم الأول للرحلة أو الإعداد لها ، بل أخذ في تدوينها وهو على البحر ، يوم الجمعة ٣٠ شوال ( ٢٥ فبراير ) . ولكنه تلافى ما فاتته فسمى المدن التي مر بها ، فأبان أنه خرج من غرناطة إلى جيان ثم حصن القبذاق ثم حصن قبترة ثم جزيرة طريف . فعب منها مضيق جبل طارق إلى قصر مصمودة الذي انتقل منه إلى سبتة . واقتصر على إيراد أسماء المدن الأندلسية والمغربية ، ولم يحاول لها وصفاً لأنها معروفة لدى مواطنيه الذين كتب لهم المذكرات . واستقل بسبتة مركباً لبعض أهل جنوة ، فأقنع بهم يوم الخميس ٢٩ شوال ( ٢٤ فبراير ) وهو المبدأ الحقيقي لرحلته ، فكل ماسبق من أماكن كان الأندلسي والمغربي ينتقل بينها دون أن يشعر باغتراب أو رحلة ، ودون أن يرى المؤرخون أنهم محتاجون إلى تسجيل هذا التنقل .

وسار المركب محاذياً للساحل الأندلسي إلى أن قابل دانية فتوغل في البحر إلى جزر يابسة ثم مبروقة ثم منورقة من جزر البليار ثم سردينية . وواجهتهم عاصفة أضلتهم عن سبيلهم وأرجعتهم أدراجهم دون وعى منهم ، إلى أن طلع عليهم مركب آخر عرفهم خطاهم . فصحبوا وجههم حتى بلغوا سردينية ثانية فأرسوا بإحدى موانئها . وهبط مسلم يعرف لغة البلاد فشاذه جماعة من أسرى المسلمين معروضين في السوق للبيع :

وانتقل الرفيقان إلى مركب آخر فارق بهم سردينية فقابلهم إعصار هائل ، أحدث بالمركب خسائر فادحة حتى يشوا من النجاة . ثم تحسنت الأحوال فظهر لهم ساحل صقلية فأرسوا فيه . ثم أبحروا إلى أفرطش إلى أن حاذوها تقديراً لأعبائنا ، فتوجهوا إلى مصر وكان أول ما قابروه منها جزائر الحمام . وساروا بخلاء الساحل إلى أن أدركوا الإسكندرية . فصعد إلى المركب رجال أشبه برجال الجوازات اليوم . لتسجيل أسماء القادمين ، وصفاتهم ، وبلادهم ، ووجهاتهم . وما يحملون . وقُشَّ الرجال وأمتعتهم . والتقط رجال الأمن أحمد بن حسان منهم ، فسلَّ عنهم : وقوبلت أقوالهم جميعاً ، لتعلم حقيقة كل منهم . وقد جأر محمد بالشكوى ، وكرر الحديث وأطاله ، عما جرى له بالإسكندرية وغيرها من المدن المصرية ، في أمثال ذلك التفتيش ، وما ضاع لبعض الناس من متاع ، وما أخذ منهم من رسوم سبأها زكاة وجرحها على هذا الأساس . ويخيل إلى أن كثيراً من مظاهر التعتن في هذا التفتيش أو ما عده محمد تعتناً إنما كان بسبب الظروف غير العادية التي تحيط بالبلاد ، أعنى الحروب الصليبية وما تستتبعه من جواسيس وغريرين تحدث هو نفسه عنهم ؟

وتعد الإسكندرية أول مدينة في رحلته ، فإن الأماكن السابقة عليها لم يتعرض لها الرجل بغير التسمية . أما هي فأول مدينة طبق عليها المنهج الذي اتبعه في تدوين رحلته . واستبل حديثه عنها بفقرة عامة فيها إشارات سريعة إلى خصائصها من حسن موقعها ، واتساع مبانيها وكبرها ، وانفساح شوارعها ، وضخامة أسواقها ، واختراق المياه جميع ديارها واتصال آبارها . ثم ذكر آثارها القديمة : المهلم منها كأعمدة الرخام المتخلفة عن مدارسها ، والقائم كالمنار الذي أبان مقاديره ومجاليه ومبانيه وأثنى عليه كثيراً . وتحدث عن المدارس والمحارس المشيدة لتعليم الطب

بنائه وأقسامه تبعاً لجنس المرضى والأمراض ، وإدارته وما يؤديه من خدمات ، وكيف يقوم بها .

وتكلم عن المباني التي شيدها صلاح الدين بسبب الحروب الصليبية كالثقلية والتناطر التي أقامها على النيل لتيسر الاتصال بين القاهرة والإسكندرية في حالات الطوارئ ، وعن تسخيره الأسرى من الصليبيين فيها وتزوجه عن تسخير رعيته .

وتاده كل ذلك إلى الحديث عن صلاح الدين ، فأفاض في مدحه والإشادة بمنقبه . فكشف في أثناء ذلك عن سياسته تجاه المغاربة الذين أسكنهم في الجبانة ومسجد ابن طولون ، والمراتب التي خصصها للقائمين بشئون المساجد ، والأموال التي أنفقها على المدارس ، ومدارس الأيتام خاصة ، وعلى الأضرحة ، وإلقائه الرسوم التي كانت مفروضة على الحجاج .

وصور خطبة الجمعة ، ومنهج الخطيب في الدعاء ، والوعظ ، واللباس ، وارتقاء المنبر ، ولقت الأنظار لتلقى خطبته .

وزار في تلك الأثناء جزيرة الروضة والجزيرة ، فوصفها وصفاً مجملاً ، أشار فيه إلى كون الأولى منزله أهل القاهرة ، وإلى اتساع الثانية وأسواقها التي تقام كل يوم أحد . وعنى في الأولى بمقياسها ، فوصفه وأبان عمله ، وفي الثانية بالأهرام وأبى الهول فأبان شكلها ومقاييسها وردد بعض الأساطير التي كانت شائعة عنها في ذلك الحين .

ثم غادر محمد القاهرة إلى قوص بالصعيد الأعلى ، متخذاً من النيل طريقاً له ، ليعبد عن طريق سيناء وفلسطين المخوف بالأخطار بسبب الصليبيين . فر بعدن الصعيد التي منح كلا من كبرياتها أسطراً قليلة وصفها فيها وصفاً عاماً يشير إلى موقعها ، ومرافقها ، وأسواقها ، وحماماتها ، ومساجدها ، وكنائسها ، ومعابدها ، ومحاصيلها ، وسورها . والتفت إلى شدة

خاصة ، والتي يفسد إليها الطلبة من جميع الأرجاء فيجدون المأوى والمطعم والحمام والمستشفى (المارستان) إلى جانب الدراسة . وأشاد بكثرة مساجدها التي أبان مرتبات أئمتها ، ثم التفت إلى الشعب فكشف عن جدهم حتى إنهم يعملون بالليل كما يعملون بالنهار ، وأشار إلى رخاء أحوالهم ، وتغنى بسياسة صلاح الدين الأيوبي نحو الغريب وخاصة المغاربة وكشف عما أنفق عليهم وخصصه لهم .

وخرج من الإسكندرية ، فقطع إقليم البحيرة ماراً بعاصمته دمهور . ثم اجتاز فرع رشيد من النيل . ثم اخترق الدلتا فر برمة وطندة (طنطا) وسيك ومليج وقلوب والمنية . ثم اجتاز فرع دمياط عند دجوة التي انتقل عنها إلى القاهرة .

ولم يقف عند أية واحدة من هذه المدن ليصفها في طول . بل اكتفى بمنح كل منها أسطراً قلائل أو سطرًا واحداً ، فيه إشارات خاطفة إلى الموقع ، أو الاتساع ، أو وجود سور بها أو مسجد أو سوق ويمكن القول إنه لم يصف شيئاً منها .

وطال مقامه بالقاهرة فطال حديثه عنها . فمناحا قائمة بأسماء من يقال إن القرافة (الجبانة) تضمهم من الأنبياء ، وأهل البيت ، والصحابية ، والتابعين ، والأئمة ، والعلماء ، والزهاد ، مع الاحتياط بالتصريح بأنه غير جازم بصحة كل ما ورد فيها . وأفاض في الكلام عن المشهد الحسيني ، فوصف بناءه وجدرانه ورخامه وحجره الأسود ، وأستاره ، وقنابله ، وما ألف الناس أن يودوه عند زيارته . والنقطة من القائمة مشهد الإمام الشافعي ، فأشار إلى التأنيق في بنائه ، والعناية به ، وتشديد مدرسة وحمام إليزائه . وذكر بعض المساجد ، غير أنه آثر مسجد أحمد بن طولون بالعناية ، لكونه مأوى للمغاربة في ذلك الوقت :

وأولى المارستان قطعاً كبيراً من اهتمامه ، فوصف

والطواف حولها والصلاة ، والشرب من زمزم وحلق الرأس للإحلال من عمرته .

واسهل محمد حديثه عن مكة بمعالجة المسجد الحرام فافاض في الحديث عنه ورسم له الصور من جميع الأنحاء معتباً بأدق التفاصيل ، فأبان مقاييسه ، وأركانه ، وأرضه ، وجدرانه وأعدته ، وأستاره وصوامعه ، ومنبره ، ووصف الكعبة من الخارج والداخل ، وسمى المشاهد المتنوعة فيه كاللآزم ومقام إبراهيم وقبة إسماعيل وموقع كل منها وشكله وما يضمه من أشياء . ثم التفت إلى مكة وتحدث عن أبوابها وجبالها وفضل كل منها ومساجدها ، ودور كبار الصحابة بها ، والمباني المقامة على المواضع المذكورة في الأحداث الإسلامية . وأثنى على مكة ، وأشاد بفضلها وما خصها الله به من البركات والنعم والثمار . وتنفى بمن عونا بالبلدة والمواقع الإسلامية فحافظوا عليها ، وروعوها ويسروا السبل إلى زيارتها ورسم عدة صور للمجتمع المكي في مواسمه المختلفة فقد وصف الشعائر التي اعتاد أهل مكة أن يؤدوها عند فتح باب الكعبة ، وخطبة الجمعة ، واستقبال الحلال الوليد ، وصلوات الأئمة المختلفين للفريضة الواحدة في المسجد الحرام ، واحتفالهم بالعمرة في أول شهر رجب ومتنصه ، وبعمره النساء في آخره ، وبليلة نصف شعبان ، وصلوات الراويح من ليالي رمضان وختم القرآن في الليالي الفردية من أيامه العشرة الأخيرة ذليلة القدر والعيد ، ومجالس الوعظ . فأعطانا أدق الصور وأشملها للمسجد الحرام ، ولكمة ، وللمجتمع المكي . فقد كانت مكة المدينة التي نالت النصيب الأعظم من إقامته ووصفه . كذلك وصف قدوم بعض الزوار والحجاج كالسرويين ، وما كانوا عليه من جفاء وفصاحة وإيمان ، والأمير سيف الإسلام طغتكين ، وما كان عليه من وجهة ، والأعاجم وما كانوا عليه من حماس ديني :

تحجب نساء منا ودشنا والزاهن البيوت ، وأطال في وصف معبد إخمير الفرعوني ، فأبان مقاييسه ، وعدد أعمدته وشكلها ، ورسومه ، وألوانه ، وحجراته ، وسلاله . وأعاد الكلام عن الموظفين القائمين بتنشيط الحجاج ، الآخذين الضرائب منهم ، وصب عليهم سخطه . واستطرد إلى حادث تاريخي معروف ، وفجواه أن جماعة من الصليبيين شيدت مراكب نقلها من الشام إلى البحر الأحمر على ظهور الجبال ثم أنزلها في البحر : وعالت فيه فساداً ، بل أرادت أن تهاجم الأراضي المقدسة ، وأشاعت أنها عازمة على غزو المدينة والبث بقر الرسول صلى الله عليه وسلم لولا أن قضى عليهم الأسطول المصري :

ومن قوص سلك أحد دروب الصحراء الشرقية ، فوصفه أدق وصف ، سرد فيه أسماء محطاته ومياهه ، والأنواع التي تستطيع أن تحترقه من الإبل ، والتي تصلح له من الرحال ، والبضائع التي ترد وتصدر منه بسبب الحروب الصليبية إلى أن بلغ عذاب على البحر : وأفاض الرجل في تصوير هذا الميناء الذي كان من أهم موانئ مصر في ذلك الوقت ، وهو بلدة صغيرة ضئيلة الآن على الحدود المصرية السودانية . فرسم عدة صور لها ، ولمازها ، ولأهلها وأعمالهم وجيرانهم من البجاة ، وأخلاقهم ، ومراكبهم الغريبة التي يقطعون بها البحر الأحمر . ولحق أن عذاب من المدن التي أكثر من العناية بها ، وإن كان منحها أسوأ الرسوم لكرامته إياها :

وأقلع من عذاب ، قوصف طريقه في البحر ، وما واجهه من أخطار العواصف ، والجزر والشعب المرجانية ، وبراعة الربان في التصرف بينها ، حتى هبط جدة ، فوصف مساكنها وآثارها ومساجدها ، وأهلها الطالبين وسوء أحوالهم ثم خرج منها في قافلة الحجاج ، فأدرك مكة فكان أول ما فعل دخول الكعبة

ووصف المواضع الدينية المحيطة بمكة ، وخاصة على الطريق بينا وبين منى ، وما يؤديه الحاج عندها من شعائر وصور حلة أمير الحج العراقي الذي قرر محمد أن ينضم إليه في العودة .

ولما فرغ من شعائر الحج ، غادر مكة إلى المدينة . فسرده أسماء البقاع التي مر بها ، وأبان مواقعها ومياهاها وثمارها وحصونها في اختصار شديد . ووصف ركب الحاجاج الذين سافر معهم ، وخاصة بنات الملوك الثلاث اللائي كن معهم وألوان ترفهن وبرهن .

ولم يطل المقام بالمدينة فأوجز تناولها ووجه أكثره إلى وصف مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم فوصف مقاييسه وأقسامه وعمده وأبوابه وزخرفته . وأشار إلى بعض المساجد الأخرى ، ودور كبار الصحابة ، وأبواب المدينة وآبارها ، وبعض آثارها الإسلامية الهامة ، وخاصة في مقبرتها بالبقيع . وأطنب في الكلام عن مجلس للوعظ عقد في المسجد النبوي . فأعطى صورة حية لكل ماجرى فيه . وتعرض لوصف خطبة الجمعة في الحرم النبوي موجزا :

وعاود السير مع الركب إلى العراق ، فعاود وصف طريقه على النهج الذي اتبعه قبل أن يبلغ المدينة وكانت أول مدن العراق الكبيرة التي دخلها الكوفة ثم الحلة ثم بغداد ثم تكريت ثم الموصل ثم نصيبين ثم ديبصر ثم رأس العين ثم حران . وسلك في وصف هذه المدن مسلكا متقارباً ، لا يختلف عما رأيناه في وصفه للمدن السابقة ، فكان يصدر حديثه بفقرة مسجوعة يبين فيها موقع المدينة ، ومنظرها ، وفضلها ، ثم يتحدث عن مشاهداتها ومبانيها ومراققها . وأفاض في بغداد في وصف مجالس الوعظ التي شهدناها وأعجب بها : وأورد بعض المعلومات عن الخلافة العباسية والخلفاء . ولكنه قسا على أهل بغداد فلمهم لعدم إكرامهم إياه في الغالب .

وانتقل إلى الشام فرمى بمنيح وحلب وفسرين والمرعة وحماة وحمص ودمشق . وجرى على سننه في وصفها غير دمشق . فقد أولع بها فأفاض في الحديث عنها أكثر من أية مدينة أخرى سوى مكة . وأعظم ما عني به فيها مسجدنا الأموي الذي أعطاه من الصور قريباً مما أعطاه الحرم المكي : وتحدث عن مرافق دمشق وأحيائها وضواحيها ومشاهدها : وأطال في الكلام عن أخلاق أهل دمشق ، وتقاليدهم في جنازتهم وملابسهم ومشيمهم ومجاملاتهم ، وعن مجالس العلم بالمسجد الأموي ، والفرق الإسلامية المختلفة ، والعلاقات الحربية والسلمية بين المسلمين والنصارى . وأشار إلى بعض المواقع الحربية ، وخاصة استرداد نابلس .

وخرج من دمشق فعبّر ببيانياس ، واستقر بركة ، وألمّ بصور . فوصف هذه المدن مجملًا ، وذكر ما أخذ الصليبيون منه من رسوم ليدخل المنطقية الصليبية ، وما رآه من أحوال المسلمين تحت حكم الصليبيين ، وما سمعه عن ملوك الآخرين ، وحفلة زواج لأحدكم :

ثم امتطى مركباً جنوباً متجهاً إلى الأندلس ، ولكن الرياح والعواصف المتوالية لازمته فتلاعبت به تسير به في طريقه مرة وتتنكب أخرى بل ترجع به عوداً على بدء . فآخذ يتردد في القسم الشرقي من البحر الأبيض المتوسط بين أرخبيل اليونان وجزيرتي أقرطش وصقلية إلى أن تحطم المركب على صخور الأخيرة ، فاضطر إلى الهبوط في سمينة . وأخذ مركباً آخر سار به إلى شفلودي ثم ثرمة . ثم اضطر أن يهبط إلى البر ويسير فيه إلى أن بلغ بلارمة ثم أطرابش : ووصف محمد هذه المدن وصفاً مجملًا ، مبينا موقعها ومزاياها ، ولكن أكثر عنايته كانت بالحديث عن المسلمين في صقلية ، وعلاقاتهم بالمسيحيين ، وتأثير

هؤلاء وعلى رأسهم الملك ولهم بهم ، واتخاذ الجند والأعوان وكبار الموظفين منهم .

ثم امتطى مركباً آخر سار به إلى جزيرة الراهب ثم تلاعبت به الرياح ثانية . وأخيراً أدرك قرطاجنة من أرض الأندلس ، فهبط بها إلى غرناطة ، فأنهى به المطاف وألقى عصاه بمنزله .

### المنهج

مر إذن محمد بن جبير في رحلته بمصر ، وشبه الجزيرة العربية ، والعراق ، والشام ، وصقلية ، وشاهد كبريات مدنها . فصورها في كتابه تصويراً يتفاوت طولاً وقصراً وفقاً للمدة التي أقامها بها ، والانطباع الذي خلفته في نفسه ، والأهمية التي رأى أنها تستحقها . ومن المستطاع أن نستخلص أنه كان يعنى في وصف المدن بثلاث نواح : المرافق ، والمشاهد ، والأرباض . وتضم المرافق في خلدته : الأسوار ، والحصون ، والمساجد ، والمدارس ، والحمامات ، والمياه ، والأسواق ، والمراستانات ، والمتازل ، والشوارع ، والأبواب ، وتضم المشاهد المقابر ، والمولد ، وآثار الأنبياء والعلماء والأولياء والمواقع الإسلامية ، والمعابد والكنائس والآثار غير الإسلامية . وتضم الأرباض الأحياء والضواحي . ولست أعنى أنه وصف كل ذلك في كل مدينة ، بل أنها هي ما يتعرض له عند وصفها فيأتي بأكثرها تارة ويهمله أخرى . وعنى في الكتاب كله بالفرباء ، ومواطنيه المغاربة خاصة : كيف يعاملهم حكام الأقطار التي مر بها وشعوبها ، فيشبه بصاحب الفضل عليهم ويعدد ألوان بره بهم ، وينبذ من يحفونهم ، ويتغنى بأفضال صلاح الدين الأيوبي الحربية والسلامية ، وينتثر كل فرصة للثناء عليه . ثم ينفرد بعلاجه لكل إقليم بنواح خاصة تغلب عليه ، ربما كان سببها طبيعته ولون الحياة فيه . فأكثر ما نتحدث عنه في مصر المشاهد والآثار ، وفي

الحجاز الشعائر والمواسم والاحتفالات الدينية ، وفي العراق الوعظ والوعاظ ، وفي الشام المسجد الأموي والجوانب السياسية والحربية والاقتصادية من الحياة بين المسلمين والصليبيين وحياة الدمشقيين الاجتماعية ، وفي صقلية أحوال المسلمين ومشاعرهم تحت حكم المالك غليوم (وليم الصالح) وسياسة نحوهم . ويدل هذا على ما للكتاب من قيمة كبيرة في الدراسات المختلفة.

### الأسلوب

ويصور الكتاب صاحبه رجلاً طيب القلب ، سليم الطوية ، يسرع إلى الالتجاء إلى الله في حال الرضا والغضب ، والإعجاب والاستنكار ، والاطمئنان والفرح . وقد يؤثر ذلك في أحكامه ، فيقرط في شعوره ، فكل ما يعجب به غاية لا يستطيع وصفها الواصفون . ولكن هذا لا يفقده قدرته على التمييز ، وتمحيص الشائعات ، ولواتصلت بأمر ديني ، بل يحاول التحقق .

وكان محمد بن جبير يدون مشاهداته على صورة مذكرات لا كتاب متصل مطرد . ثم نسق هذه المذكرات وفقاً لمراحل الرحلة هو أو بعض تلاميذه كما يقول أبو الحسن الشاربي . فأنثر ذلك في عبارته تأثراً كبيراً . فهي قريبة من العامية ، تتضمن من الألفاظ ما لا ترضى عنها اللغة الفصحى . والضمائر مخلة لا تسير وفقاً للقواعد العربية ، بل على القواعد العامية ، وخاصة في المبنى الذي يعامل كالمؤنث في أغلب المواضع . والجمل منفصلة لا ترتبط بينها في كثير من الأحيان ، على غير مألوف اللغة الفصحى . وبالرغم من ذلك ، يفتح الكلام عن المدن الهامة بفقرة مجودة تزين بالسجع والجناس . وإذا كان القدماء أعجبوا بفقراته المجددة فإن الذوق الحديث أكثر إعجاباً بعباراته المرسلة لسهولة وطبيعتها وجملها غير المتكلف ولا المصنوع .



## في التراث الإنساني

ولما كان محمد بن جبير دقيق الملاحظة ، صادق التعبير ، متنوع الالتفات ، وكان العصر الذي قام فيه برحلته ، عصر الحروب الصليبية ، عظيم الأهمية لدى الشرقيين والغربيين ، والمسلمين والمسيحيين . فقد لفتت رحلته الأنظار منذ صدورها . وجذبت القراء ، ومنحت الدارسين في النواحي المختلفة ما يسعون وراءه من معلومات ، فكثُر الحديث عنها ، وكثُر الأخذ منها وعظمت العناية بها .

فالمقترى المغربي نوه بانتشارها بين القراء في عصره البعيد فقال عن الرجل : « له رحلة مشهورة بأبدي الناس » .

وابن الخطيب الأندلسي قال : « رحلته نسيجة وحدها طارت كل مطار » . وقال : « صنف الرحلة المشهورة ... وهو كتاب مؤلف من متع مثير سواكن الأنفس إلى تلك المعالم » .

وفي العصر الحاضر ، قال نفيس أحمد الهندي : « لقي الكتاب قبولا حسناً في الشرق وفي الغرب على السواء ... وإن ما كتبه ابن جبير في رحلته ليلقى ضوئاً هاماً على الوضع الجغرافي والنشاط الثقافي والتجاري للأوضاع الإسلامية من بلدان حوض البحر الأبيض المتوسط » .

وقال الدكتور نقولا زيادة اللبناني : « عنى كاتبها بالرسوم الدينية والنواحي الاجتماعية عناية فائقة ... وهو في كل هذا دقيق الملاحظة ، سوى العبارة ، وأضح الأسلوب . وقد أثر ابن جبير في كثير من الكتاب الذين جاؤوا بعده » .

وقال الدكتور محمد زغول سلام المصري : « تعدد من درر أدب الأسفار والرحلات ... بل إنه يمتاز فيها بملكة لاقطة مصورة » .

وقالت دائرة المعارف الإسلامية ، معبرة عن رأي المستشرقين فيها : « تعد قصة رحلته من أهم مؤلفات العرب ، وخاصة في تاريخ صقلية في عهد ولیم الصالح » .

وأشاد بونس بوجيس Pons Boigues بها ، وعده حديث ابن جبير عن الآثار ، وصقلية ، عظيم الأهمية ، وخاصة لإهمال المؤرخين معالجة أحوال المسلمين في العهد النورمندی بالجزيرة وقفاة ما كتبوه عنهم ونوه بأسلوب الرحالة ، وأعجب بوصفه للعواصف ورأى أن ما رسمه لها من صور جدير بالنقل والترجمة لصدقه وحيويته وجماله .

وأجمع كل من كتب عن الرحلة على أن المتأخرين أكثرها من الرجوع إليها والاعتباس منها . فاقتبس العبدري في رحلته منها في وصف مكة والمدينة ، وخالد بن عيسى البلوي في رحلته « تاج المرق في تحليل علماء المشرق » في وصف الإسكندرية والقاهرة ومكة والمدينة خاصة ، وابن بطوطة في رحلته في وصف حلب ودمشق خاصة ، والمقریزی في خططه وسلوكه في وصف لإخميم وعيذاب خاصة ، والفاسي في كتابه : « شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام » في كلامه عن الرسوم المفروضة على الحجاج في عيذاب خاصة ، والمقری في « نفح الطيب » في وصف دمشق ، والشريشي في شرحه لمقامات الحريري في مواضع كثيرة . وزاد نفيس أحمد إلى المستفيدين من رحلة ابن جبير لسان الدين بن الخطيب :

كل هذه العوامل جعلت المستشرقين أيضاً والإيطاليين منهم خاصة يوجهون عنايتهم إلى نص الرحلة ذاته . فنلقف ولیم رايت William Wright النسخة الوحيدة الموجودة منها ، وحققها ، ونشرها في لندن سنة ١٨٥٢ م . ثم راجع الحق نفسه ماطيعه واشترك في تصحيحه جماعة من كبار المستشرقين هم

دوى Dozy وروبرتسون سميت Robertson Smith  
ودى غويه De Goeje ، وأعادوا نشرها بليدن عام  
١٩٠٧ فى مجموعة تحمل اسم جب .

وحقق المستشرق الإيطالى أمارى Amari القسم  
الخاص بصقلية من الرحلة ، ونشره مع ترجمة فرنسية له  
فى المجلة الآسيوية Journal Asiatique المجموعة الرابعة  
المجلد السادس ، صفحة ٥٠٧ ، والمجلد السابع صفحة  
٧٣ و٢٠١ . وعلق الشيخ طنطاوى على ما فعل فى المجلد  
التاسع ، صفحة ٣٥١ من المجلة نفسها .

واعتمد على الرحلة المستشرق كرولا Crolla  
فى بحثه عن صقلية فى العهد النورماندى المسى  
La Sicile au XIIe s. récit du voyage de I. J.  
en l'an 581 de l'h. (1187), trad. de l'ar.  
Muséon VI, 123/32.

ونوج الإيطاليون عنايتهم بالرحلة بأن قام  
كلستينو شياپارى Celestino Schiaparelli بترجمة  
للتص برمته ، ونشره فى روما فى سنة ١٩٠٦ م ،  
تحت عنوان :

Ibn Gubayr (Giubeir) Viaggio in Ispagna,  
Sicilia, Siria, Palestina, Mesopotamia, Arabia,  
Egitto, cominto nel secolo XII.

## الشواهد

معبد إخم من مدن مصر

من أعظم الهياكل المحدث بغراتها فى الدنيا  
هيكل عظيم فى شرق المدينة المذكورة وتحت سورها  
طوله مائتا ذراع وعشرون ذراعاً . وسعته مائة وستون  
ذراعاً . يعرف عند أهل هذه الجهة بالبرّيا ، وكذلك  
يعرف كل هيكل عندهم وكل مصنع قديم . قد قام  
هذا الهيكل العظيم على أربعين سارية حاشا حيطانه ،  
دور كل سارية منها خمسون شبرا ، وبين كل سارية  
وسارية ثلاثون شبرا . ورؤوسها فى نهاية من العظم  
والإنقان ، قد نُحتت تحتاً غريباً ، فجاءت مركبة  
بديعة الشكل ، كأن الخراطين تناولوها وهى كلها

مرقشة بأنواع الأصبغة اللازوردية وسواها ، والسوارى  
كلها منقوشة من أسفلها إلى أعلاها . وقد انتصب  
على رأس كل سارية منها إلى رأس صاحبها التى  
تليها ، لوح عظيم من الحجر المنحوت ، من أعظمها  
ما كلنا فيه ستة وخمسين شبرا طولا ، وعشرة أشبار  
عرضاً ، وثمانية أشبار ارتفاعاً . وسقف هذا الهيكل  
كله من ألواح الحجارة المنتظمة يبدع الإلصاق ،  
فجاءت كأنها فرش واحد . وقد انتظمت جميعه  
التصاوير البديعة والأصبغة الغريبة ، حتى يُخيل للناظر  
فها أنها سقف من الخشب المنقوش . والتصاوير على  
أنواع فى كل يلاط من بلاطاته فها ما قد جلّته طيور  
بصور رائقة ، بأسطه أجنحتها ، توهم الناظر إليها أنها  
تَهْم بالطيران ، ومنها ما قد جلّته تصاوير آدمية  
رائقة المنظر رائقة الشكل . قد أعدت لكل صورة منها  
هيئة هى عليها ، كإسماك تحال يدها أو سلاح أو طائر  
أو كاس ، أو إشارة شخص إلى آخر يريده ، أو غير ذلك  
مما يطول الوصف له ولا تنأت العبارة لاستيفائه . وداخل  
هذا الهيكل العظيم وخارجه ، وأعلاه وأسفله ، تصاوير  
كلها مختلفات الأشكال والصفة ، منها تصاوير هائلة  
المنظر ، خارجة عن صور الآدميين ، يستشعر الناظر  
إليها رعباً ، ويتملأ منها عبرة وتعجبا . وما فيه مفرز  
لإشقى ولا إبرة إلا وفيه صورة أو نقش أو خط بالمسند  
لا يفهم . قد عم الهيكل العظيم الشأن كله ، هذا  
النقش البديع . ويتأتى فى صم الحجارة من ذلك  
مالا يتأتى فى الرخومن الخشب . فيحسب الناظر  
استعظاماً له ، أن عمر الزمان لو سُئل برفيشه وترصيعه  
وترزينه لضاق عنه . فسبحان الموجد للعجائب لا إله  
سواه . وعلى أعلى هذا الهيكل سطح مفروش بال ألواح  
الحجارة العظيمة على الصفة المذكورة ، وهوى نهاية  
الارتفاع ، فيحار الوهم فيها ، ويضل العقل فى الفكرة  
فى تطليعها ووضعها . . وداخل هذا الهيكل من  
الحالاس والزوايا ، والمداخل والخارج ، والمصاعد

والمعارج ، والمسارب والمواقع ، ما تفضل فيه الجماعات من الناس ، ولا يتهدى بعضهم لبعض إلا بالبناء العالى وعرض حائطه ثمانية عشر شبرا . وهو كله من حجارة مرصوفة على الصفة التى ذكرناها . وبالجمل فشان هذا الهيكل عظيم ، ومرآه لإحدى عجائب الدنيا التى لا يلفها الوصف ، ولا ينتهى إليها الحد ، وإنما وقع الإلحاح ببدة من وصفه دلالة عليه ، والله المحيط بالعلم فيه ، والخبير بالمعنى الذى وُضِعَ له ، فلا يظن المتصفح لهذا المكتوب أن فى الإخبار عنه بعض غلو فإن كل غير عنه - لو كان قسّاً يباناً أو سحّاباً - يقف موقف العجز والتقصير والله المحيط بكل شيء علماً ، لا إله سواه .

### صلاة الجمعة بالمسجد الحرام بمكة

ويلزأ المقام الكريم منبر الخطيب ، وهو أيضاً على بكرات أربع شبه التى ذكرناها . فإذا كان يوم الجمعة وقرب وقت الصلاة ، ضم إلى صفح الكعبة الذى يقابل المقام ، وهو بين الركن الأسود والعراق فيسند المنبر إليه . ثم يقبل الخطيب داخل على باب النبى صلى الله عليه وسلم وهو يقابل المقام فى البلاط الآخذ من الشرق إلى الشمال ، لابساً ثوب سواد مرسوماً أيضاً وعليه طيلسان شرب رقيق ، كل ذلك من كسا الخليفة التى يرسلها إلى خطباء بلاده ، يرغل فيها وعليه السكينة والوقار ، يتهدى ويؤدى بين رايّتين سوداوين يحسبهما رجلان من قومة المؤذنين ، وبين يديه ساعياً أحد القومة ، وفى يده عود مخروط أحمر ، قد ربط فى رأسه مرس من الأديم المقتول رقيق طويل ، فى طرفه عذبة صغيرة ينفضها بيده فى الهواء نفصاً ، فتأتى تصوّت عال يسمع من داخل الحرم وخارجه كأنه إيذان بوصول الخطيب ، ولا يزال فى نفصها إلى أن يقرب من المنبر ، ويسمونها الفرقة . فإذا قرب من المنبر ، عرج إلى الحجر الأسود فقبله ،

ودعا عنده : ثم سعى إلى المنبر والمؤذن الزمزمى . رئيس المؤذنين بالحرم الشريف ، ساع أمامه ، لابساً ثياب السواد أيضاً ، وعلى عاتقه السيف يحسكه بيده دون تقلد له . فعند صعوده فى أول درجة قلّده المؤذن المذكور السيف . ثم ضرب بنقطة سيفه فيها ضربة أسمع بها الحاضرين ، ثم فى الثانية ، ثم فى الثالثة . فإذا انتهى إلى الدرجة العليا ضرب ضربة رابعة ، ووقف داعياً مستقبل الكعبة بدعاء خفى . ثم افتتل عن يمينه وشماله وقال : « السلام عليكم ورحمة الله وبركاته » . فردد الناس عليه السلام . ثم يقعد وينادى المؤذنون بين يديه فى المنبر بالأذان ، على لسان واحد . فإذا فرغوا قام للخطبة ، فذكر ووعظ وخشّع فأبلغ . ثم جلس الجلسة الخطيبية ، وضرب بالسيف ضربة خامسة . ثم قام للخطبة الثانية فأكثر بالصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلى آله ، ورضى عن أصحابه ، واختص الأربعة الخلفاء بالتسمية رضى الله عن جميعهم ، ودعا لعمى النبى صلى الله عليه وسلم حمزة والعباس ، وللحسن والحسين ، ووالى الرضى عن جميعهم . ثم دعا لأمهات المؤمنين زوجات النبى صلى الله عليه وسلم ، ورضى عن فاطمة الزهراء ، وعن خديجة الكبرى ، بهذا اللفظ . ثم دعا للخليفة العباسى أبى العباس أحمد الناصر ، ثم لأمرى مكة مكّر بن عيسى بن قليّنة بن قاسم بن محمد بن جعفر بن أبى هاشم الحسى ، ثم لصلاح الدين أبى المظفر يوسف بن أيوب ، ولولى عهده أخيه أبى بكر بن أيوب . وعند ذكر صلاح الدين بالدعاء ، تحفّق الألسنة بالتأمين عليه من كل مكان . وإذا أحبّ الله يوماً عبده

ألقى عليه - بحبة للناس

وحقّ ذلك عليهم بما يبذلهم من جميل الاعتناء بهم ، وحسن النظر لهم ، ولما رفعه من وظائف المكوس عنهم .

## مجلس وعظ في بغداد

ثم شاهدنا صبيحة يوم السبت بعده مجلس الشيخ الفقيه ، الإمام الأوحّد ، جلال الدين أبي الفضائل بن علي الجوزي ، بإزاء داره على الشط ، بالجانب الشرقي وفي آخره ، على اتصال من قصور الخليفة ، وبمقرّة من باب البصلية آخر أبواب الجانب الشرقي ، وهو يجلس به كل يوم سبت فشهدنا مجلس رجل ليس من عمرو ولا زيد ، وفي جوف الفرا كل الصيد ، آية الزمان ، ورقة عين الإيمان ، رئيس الخنيلية ، والمخصوص في العلوم بالرتب العلية ، إمام الجماعة : وفارس حلبة هذه الصناعة ، والمشهود له بالسقّ الكريم في البلاغة والبراعة ، مالك أزمة الكلام في التظلم والنثر ، والغائص في بحر فكره على نفائس الدرر . فأما نظمه فَرَضِيّ الطباع ، مِهْيَأَرِيّ الانطباع . وأما نثره فيصعد بسحر البيان ، ويعطّل المشلّ بقسّ وسعجان . ومن أهر آياته ، وأكبر معجزاته ، أنه يصعد المنبر ، وينبئ القراء بالقرآن ، وعددهم نيف على العشرين قارئاً ، فينتزع الاثنان منهم أو الثلاثة آية من القرآن ، يتلوها على نسق بتطريب وتشويق . فإذا فرغوا ، تلت طائفة أخرى على عددهم آية ثانية . ولا يزالون يتناوبون آيات من سور مختلفات ، إلى أن يتكاملوا قراءة . وقد أتوا بآيات مشتبهات ، لا يكاد المتقدّ الحاضر يحصّلها عدداً ، أو يسميها نفساً . فإذا فرغوا ، أخذ هذا الإمام الغريب الشأن في إيراد خطبة ، عجيلاً مبتدراً ، وأفرد في أصداف الأسبوع من ألفاظه درراً ، وانتظم أوائل الآيات المقروءات في أثناء خطبته فقرأ : وأنى بها على نسق القراءة لها ، لا مقدماً ولا مؤخراً . ثم أكل الخطبة على قافية آخر آية منها . فلو أن أبلح من في مجلسه تكلف تسمية ما قرأ القراء آية آية على الترتيب ، لعجز عن ذلك فكيف بمن ينتظمها مرتجلاً ، ويورد الخطبة القراء بها عجلأ ، أفسح هذا أم

أنتم لا تبصرون ؟ إن هذا هو الفضل المين . فحدّث ولا حرج عن البحر . وهيات ، ليس الخبر عنه كالتخبر ! ثم إنه أتى بعد أن فرغ من خطبته برفاق من الوعظ ، وآيات بينات من الذكر ، طارت لها القلوب اشتياقاً ، وذابت بها الأنفس احتراقاً ، إلى أن علا الضجيج ، وتردد بشيقاته الشيخ . وأعلن التائبون بالصباح ، وتساقطوا عليه تساقط الفراش على المصباح ، كلّ يلتقي ناصيته بيده فيجزّها ، ويمسح على رأسه داعياً له ، ومنهم من يغشى عليه ، فيرفع في الأذرع إليه . فشهدنا هولاً مملاً النفوس إنابة وندامة ، ويذكرها هول يوم القيامة ، فلو لم نركب تبيّج البحر ، ونعنت مفازات الفقر ، إلا لمشاهدة مجلس من مجالس هذا الرجل ، لكانت الصفقة الرائجة ، والوجهة المفلحة الناجحة . والحمد لله على أن منّ بقاء من يشهد الجمادات بفضله ، ويضيق الوجود عن مثله . وفي أثناء مجلسه ذلك يبتدرون المسائل ، وتطرأ إليه الرقاع ، فيجواب أسرع من طرفة عين . وربما كان أكثر مجلسه الرائق من نتائج تلك المسائل ، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، لا إله سواه .

## ساعة المسجد الأموي بدمشق

وعن عيّن الخارج من باب جبزون : في جدار البلاط الذي أمامه ، غرفة ولها هيئة طاق كبير مستدير فيه طيقان صفراء فتحت أبواباً صغاراً على عسدد ساعات النهار ، ودبّرت تدبيراً هندسياً . فعند انقضاء ساعة من النهار تسقط صنجتان من صفر ، من فتى بازين مصووين من صفر ، قائمين على طاستين من صفر تحت كل واحد منهما : أحدهما تحت أول باب من تلك الأبواب ، والثاني تحت آخرها ، والطاستان متقويتان فعند وقوع البندقتين فيهما ، تعودان داخل الجدار إلى الغرفة ، وتبصر البازيين يدان أعناقهما بالبندقتين إلى الطاستين ، ويشغلانها بسرعة بتدبير عجيب تتخلله

وخلف الزجاجاة مصباح يدور به الماء على ترتيب  
مقدار الساعة فإذا انقضت ، عمّ الزجاجاة ضوء  
المصباح ، وفاض على الدائرة أمامها شعاعها .  
فلاحت للأبصار دائرة محمرة . ثم انتقل ذلك إلى  
الأخرى حتى تنقضي ساعات الليل ، وتحمر الدوائر  
كلها ، وقد وُكِّلَ بها في الغرفة متفقد لحاها ،  
دَرَبَ بشأنها وانتقالها ، يعيد فتح الأبواب وصرف  
الصنج إلى موضعها . وهى التى يسميها الناس  
المُتَجَانة .

الأوهام سحراً ، وعند وقوع البندقيتين في الطاستين ،  
يُسمَع لها دوى ، وينفلق الباب الذى هو لتلك الساعة  
للحين بلوح من الصفر ، لا يزال كذلك عند كل انقضاء  
ساعة من النهار ، حتى تنغلق الأبواب كلها وتنقضى  
الساعات ، ثم تعود إلى حالها الأول . ولها بالليل  
تدبير آخر ، وذلك أن في القوس المنعطف على تلك  
الطيطان المذكورة اثنتى عشرة دائرة من النحاس مخزومة  
وتعرض في كل دائرة زجاجة من داخل الجدار في  
الغرفة ، مدبّر ذلك كله منها خلف الطيطان المذكورة

الحمد لله رب العالمين



## اللويايان (أو الشتين) لنوماس هوبز

بضم  
الكتور زكريا إبراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

سيرته :

الخامسة عشرة ، حيث تعلم المنطق المدرسي وعلم الطبيعة ، ولكنه لم يجد في التعاليم المدرسية المنصبة على فلسفة أرسطو شفاء ولا مغناً . ولم يلبث هوبز أن غادر الجامعة في سن مبكرة ، لكي يعمل معلماً خاصاً لأحد أبناء كبار اللوردات الإنجليز ، فاشتغل لدى أسرة كافندش ، وظل طوال حياته على صلة وثيقة ببيت دقونشاير Devonshire وقد أتاح له هذا العمل فرصة السفر إلى الخارج ، فقام في صحبة آل كافندش برحلات عديدة إلى الكثير من بلدان أوروبا . ولا شك أن رحلة هوبز إلى كل من فرنسا وإيطاليا قد أتاح له الفرصة للتعرف على الجيل الجديد النائر ضد الفلسفة المدرسية ، فوقف عن كسب على لغة هذا الجيل ، وعاداته ، وأساليب تفكيره ... الخ وعلى أثر عودته من الخارج ، شرع بتدريس الكتّاب الكلاسيكيين القدماء بهمة ونشاط ، فعنى بدراسة الملاحم الشعرية اليونانية ، وأهم بقراءة كتب المؤرخين ، وقام بترجمة تيوسيديس إلى الإنجليزية ( وهي ترجمة عرضها على صديقته بن جونسون Ben Jonson حتى ينقد له أسلوبها ) .

حيث كان أسطول إسبانيا الضخم الذي كانوا يسمونه « الأرمادا » Armada بتأهب لنزو الأراضي البريطانية عام ١٥٨٨ ، انتشر الذعر في أرجاء الجزيرة البريطانية فكان أن وضعت زوجة راعي كنيسة وستبورت Westport مولودها الأول قبل الأوان ! وقد روى لنا هوبز نفسه هذه القصة في ترجمته الذاتية التي سجلها في أواخر أيامه ، فقال إن والدته حينما وضعت توأمين : « أنا ، والخوف » ! ولئن كان هوبز نفسه قد أرجع إلى هذا الحدث ما اتسم به خلقه من نزوع نحو الخوف ، فإن التطورات التي اختلقت على حياته تشهد له - على العكس - بطاقة فكرية ضخمة ، وميل شديد إلى الخصومات الأدبية ، وقدرة هائلة على إبداء الرأي في شجاعة وصراحة .

وقد أشرف على تربية هوبز منذ الصغر أحد أعمامه ، فإن والده كان قد غادر بيته واختفى من المدينة على أثر مشاجرة حدثت على أبواب الكنيسة . وتلقى الطفل تعليمه الأول في مدينة مالمسبرى - مسقط رأسه - ثم انتقل إلى أوكسفورد في سن

وعلى أثر وفاة عائل أسرة كافندش ، قبل هوبز منصباً آخر كعمّلم في أسرة السير كلفتون Sir Gervase Clifton ، وأتاح له هذا المنصب الجديد فرصة أخرى للسفر إلى القارة . وأثناء إقامته بباريس ، وقع بين يديه بطريق الصدفة كتاب « هندسة إقليدس » ، فوجد نفسه لأول مرة إزاء علم استنباطي دقيق أثار اهتمامه ، ولم تكن لديه أدنى فكرة عن هذا العلم من قبل : فإن برامج التعليم بإنجلترا لم تكن تتضمن إذ ذاك أية دراسة رياضية ، بل كان البعض يعدّ الرياضيات بمثابة بدعة شيطانية خطيرة ! ولم يكن سرّ ولع هوبز بالرياضيات هو اكتشافه لبعض النظريات الهندسية ، بل إن مآرقة في الرياضيات — كما صرّح بذلك هو نفسه من بعد — إنما هو المنهج الهندسي من حيث هو فنّ استدلالي . ومنذ تلك اللحظة لم يتخلّ هوبز مطلقاً عن هذا الاهتمام الكبير بالرياضيات ، بل ظلّ متمسكاً طوال حياته بالمنهج الاستنباطي . ولا شك أن حرص هوبز على الاستفادة من المنهج الرياضي قد قربّه من ديكارت ، ونأى به عن بيكون ، على الرغم من أنه كان صديقاً حميماً لبيكون . والمعروف أن هوبز قد اشتغل في أواخر أيامه سكرتيراً خاصاً لبيكون ، فضلاً عن أنه قد ساعده على ترجمة بعض مؤلفاته إلى اللغة اللاتينية . ولكن هوبز لم يلقَ من بيكون أي تأثير حاسم في تطوّره الفكري ، وإن كان قد اتفق معه على القول بأن المعرفة قوة ، وأن للفلسفة قيمة عملية ، وأن الطبيعة والإنسان — لا الله — هما موضوعا البحث الفلسفي .

وقد عادت أسرة كافندش فاستدعت هوبز لتعليم إيرل دفونشاير الجديد ، ولم يجد هوبز بدءاً من الاستجابة لرغبتها ، فعكف على تزويد تلميذه الصغير بمعارف عصره في الآداب الكلاسيكية ، والبلاغة ،

والمنطق ، وعلم الفلك ، ومبادئ القانون ، وصحب هوبز إيرل دفونشاير إلى فرنسا وإيطاليا ، فكانت هذه الرحلة سبباً في توجيهه نحو الاهتمام بمسائل الفلسفة الطبيعية . والظاهر أن نقطة البداية في تفكير هوبز الفلسفي قد تحدّثت عندما كان مختلف على الأوساط العلمية في باريس حيث كان المجتمعون يتناقشون حول طبيعة الإدراك الحسي . وقد لاحظ هوبز في تلك الآونة أنه لو كانت الأشياء المادية ( بما فيها من أجزاء عديدة ) تظل دائماً في حالة سكون ، أو لا تخرج عن حالة الحركة المنتظمة ، لزال كل اختلاف بين الأشياء ، وبالتالي لما وُجدَ أي إدراك حسي . ولم يلبث هوبز أن استنتج من هذه الملاحظة أنه لا بدّ من أن يكون تغير الحركة علة لساير الأشياء . ومنذ تلك اللحظة أصبحت مشكلة الحركة هي شغل هوبز الشاغل ، فصار كل همّه أن يقيم مذهباً فلسفياً يبيّن على المبدأ القائل بأن كل مافي الوجود هو في حالة حركة . وفي سنة ١٦٣٤ اتّيحت لهوبز فرصة التعرّف على العالم الإيطالي الكبير جاليليو . فاستفاد من هذه الصّلة الثّميّة الكثير ، ويُقال إن جاليليو نفسه هو الذي أوحى إليه بفكرة تطبيق المنهج الهندسي أو الطريقة الاستنباطية على علم الأخلاق ، أسوةً بما كان متّبِعاً في علم الطبيعة أو الفيزياء . أما في باريس ، فقد انضم هوبز إلى حلقة المفكرين الذين كانوا يجتمعون مع الأب مرسين Mersenne — صديق كل من جاسندي Gassendi وديكارت — وكانت حلقة الأب مرسين أفضل بكثير من أي مدرسة . فاستطاع هوبز أن ينشر أفكاره في الأوساط الثقافية الفرنسية ، وأصبح منذ تلك اللحظة معلماً من أعلام الفكر الفلسفي في القرن السابع عشر . ولم يلبث هوبز أن عاد إلى وطنه في عام ١٦٣٧ متاهياً لإصدار مجلّدتين ثلاثتين ضخمة يشرح فيها أسس مذهبه الفلسفي ، في الجسم والإنسان والمجتمع السياسي .

يبد أن تنفيذ هذا المشروع الضخم قد تأخر طويلاً ، بسبب نشوب الحرب الأهلية في إنجلترا ، فلم يستطع هوبز أن يُخرج للناس مذهباً فلسفياً متكاملًا يدرس فيه على التعاقب قوانين المادة ، والإنسان ، والدولة ، وفقاً للمنهج الاستنباطي الذي كان يأمل تطبيقه على الأخلاق والسياسة . ولكن عام ١٦٤٠ قد شهد مولد كتاب صغير لمُؤلفٍ تَضمَّنَ السماوات الجوهريّة لنظرياته السيكلوجية والأخلاقية والسياسية بعنوان : « مبادئ القانون الطبيعي والسياسي » . ولما تزايدت الاضطرابات السياسية في إنجلترا ، وشرع البرلمان الجديد بهاجم بعنف أنصار الملكية ، اضطُر هوبز إلى السفر مرة أخرى إلى فرنسا ، فاستقر به المقام في باريس حيث بقي بها حوالي إحدى عشرة سنة . وقد رحَّب الأب مرسين بعودة هوبز إلى فرنسا واختاره ضمن جماعة المفكرين الذين طلب إليهم نقد « تأملات » ديكارت . وقد كان النقد الذي وجهه هوبز إلى الفلسفة الديكارتية مثابة وثيقة هامة تضمنت شتى العناصر الأساسية لمذهبه ، فكشف لنا هذا النقد عن زُعة هوبز الطبيعية المادية ، حتى قبل أن يكون قد تمكَّن من صياغتها في صورتها المذهبية النهائية .

وظل هوبز يواصل دراساته العلمية ، ولكن فكره بقي مشغولاً بالأزمات السياسية التي كانت تعانها بلاده ، فظهر له عام ١٦٤٢ كتاب صغير باسم « الدولة » أو « المجتمع السياسي » De Cive ( كان بمثابة توسيع للجزء الأخير من كتابه السابق « مبادئ القانون » ) ، أكد فيه تعارض حالة الطبيعة أو الفطرة مع الحياة السياسية ، ونادى فيه أيضاً بضرورة إعطاء السلطة السياسية حق تنظيم الأمور الدينية والمشاكل الكنسية . وقد ظهرت لهذا الكتاب طبعة جديدة موسَّعة عام ١٦٤٧ ، كانت سبباً في اكتساب هوبز لعداء رجال الدين من كاثوليك وبروتستانت ، فقد

سخط الجميع على آراء هوبز في خضوع الكنيسة للدولة ، واستاءت السلطات الكاثوليكية الفرنسية على وجه الخصوص لما أورده هوبز في كتابه من تعريض بالبابا . وقد عاد هوبز فأكد هذه الآراء بصورة أدق وأعَمَّق في كتاب جديد ظهر له عام ١٦٥١ باسم « التنين » Leviathan ، تعرض فيه لدراسة المجتمع السياسي والديني ، من أجل بيان مادته وصورته وقوته . وفي هذا الكتاب الممتاز الذي شبه فيه هوبز السلطة المطلقة بذلك « الحيوان الضخم الذي يرهبه الجميع ، ولا يكاد يشبهه أى مخلوق آخر على سطح الأرض » ، نرى هوبز يحاول أن يقدم لنا نظرية جديدة في « السيادة السياسية » أقامها على أسس طبيعية مادية صرفة . وهذه النظرية الهامة التي اكتسبت هوبز شهرة فلسفية كبرى في تاريخ الفكر السياسي ، هي ما استعمل إلى عرضه بالتفصيل عند حديثنا عن كتاب « التنين » وتحليلنا له فيما يلي :

وقد عاد هوبز إلى إنجلترا في شتاء عام ١٦٥١ ، وكانت حرية الصحافة مكفولة إذ ذاك في الأراضي البريطانية ، فاستغل هوبز هذه الفرصة لنشر مؤلفاته . وهكذا ظهر له عام ١٦٥٥ كتاب في المادة أو الجسم De Corpore ، تضمن آراءه في المنطق ، ونظرية الحركات والقادير ، ونظرية الظواهر الطبيعية ، وبعض مبادئ في الفلسفة الأولى . وبعد ثلاث سنوات من ظهور هذا الكتاب ، أصدر هوبز عام ١٦٥٨ كتاباً آخر بعنوان « في الإنسان » De Homine ، تضمن في الجانب الأكبر منه دراسة في البصريات ( ألقى فيها بعض الأضواء على طبيعة حس الإبصار ) ، وبحثاً قصيراً في سيكلوجية اللغة والعواطف . وبظهور هذا الكتاب ، اكتمل مذهب هوبز بمجلداته الثلاثة في المادة ، والإنسان ، والدولة ، وإن كان أى مؤلَّف من هذه المؤلفات الثلاثة لا يقارن — من حيث الشكل أو من حيث الموضوع — بكتاب هوبز



الأكبر *Opus magnum* ، ألا هو «التنين» ولكن معظم مؤلفات هوبز قد استهدفت من جانب معاصريه للكثير من حملات النقد والمعارضة ، فكان على هوبز أن يتصدى للرد على ناقديه ، فضلاً عن أن الخلاف الذى نشب بينه وبين بعض العلماء الرياضيين من رجال جامعة أكسفورد قد أدى إلى استبعاده من الجمعية الملكية *Royal Society* .

وعلى الرغم من أن هوبز قد لقي عطفاً ملكياً كبيراً من جانب الملك شارل الثانى (الذى كان تلميذاً له فى صغره) فإن آراءه الفلسفية الحرة قد تسببت فى اتهامه بالإلحاد ، فأعرب البرلمان الإنجليزى عن سخطه على كتاب «التنين» ، وأمر بمنع هوبز من إصدار أى مؤلفات أخرى فى الفلسفة الأخلاقية . وهكذا اضطر هوبز فى أواخر أيامه إلى معاودة الاهتمام بالدراسات الأدبية والتاريخية التى كانت شغله الشاغل فى شبابه . وفى هذه الفترة كتب هوبز ترجمته الذاتية ، كما ترجم إلى الإنجليزية كتاباً من الإلياذة والأوديسة . وظل هوبز محافظاً بكامل قواه الجسمية والعقلية حتى سن متأخرة جداً ، إلى أن توفى عن واحد وتسعين عاماً فى الرابع من شهر ديسمبر سنة ١٦٧٩ .

### عرض للكتاب

#### نزعة هوبز الفلسفية العامة :

إذا أردنا أن نفهم مذهب هوبز السياسى على نحو ما عرضه فى كتابه التنين ، فلا بد لنا بادئ ذى بدء من أن نلقى بعض الأضواء السريعة على الإطار العام لفلسفته . وهنا نجد أن الفلسفة — فى رأى هوبز — تنحصر فى معرفة العلولات أو الظواهر ابتداءً من الفهم الصحيح للعلل أو الأسباب ، أو هى معرفة العلل أو الأسباب بالاستناد إلى إدراكنا الحقيقى لعلولاتها أو آثارها . وليست الغاية من الفلسفة نظرية صرفة بل هى عملية محضة : لأننا نستند إلى النظر من أجل

تحقيق غاية عملية فى حياتنا العادية . ولكن هل حين كان سيكون يدعو إلى التجربة والاستقراء ، نجد أن هوبز يؤكد بكل قوة أن العلم لا يمكن أن يكون إلا عقلياً استنباطياً . وكما انفصل كوبرنيكوس عن المدرسيين فى مجال علم الفلك ، وكما ثار عليهم جاليليو فى مجال علم الطبيعة ، وكما عارضهم هارفى فى مضمار علم وظائف الأعضاء ، كذلك نجد هوبز يفصل عنهم فى مجال العلوم الإنسانية . وهكذا عكس لنا هوبز روح العصر الذى انتسب إليه ، فجعل من مذهبه سلسلة من الاستدلالات الاستنباطية الدقيقة التى حاول فيها أن يتدرج بطريقة رياضية صارمة . وكما صاغ اسپينوزا فلسفته العامة فى كتابه «الأخلاق» على صورة سلسلة من البراهين الهندسية المحكمة ، نجد أيضاً أن هوبز قد سبق زميله الهولندى إلى تطبيق مبادئ العلم الجديد الذى ظهر فى القرن السابع عشر (علم كبرل ، وجاليليو ، وهارفى) على الوجود بأكمله أو الحقيقة الخارجية ككل . ومعنى هذا أن الفلسفة العامة قد أصبحت على يد مفكرى القرن السابع عشر هى «العلم الطبيعى» نفسه ، وقد اكتسب صبغة كلية شاملة . ولكن على حين كان المدرسيون يهتمون بالعلل الصورية والغائية ، جاء هوبز فأعلن أن هذه كلها ليست سوى مجرد أوهام ، ونادى بأن العلل الوحيدة إنما هى العلل الآلية أو الميكانيكية .

وإذا كان فيلسوف مثل ديكارت قد استبقى العقل جنباً إلى جنب مع الحس ، فإن هوبز يؤكد أن العقل نفسه مادة ، وأن التفكير إن هو إلا حركة . فليس ثمة إلا أجسام ، وكل ما يحدث فى الأجسام من ظواهر إنما يرتد إلى حركات . وليس يكفى أن نقول إن «الإحساس» هو نقطة البدء فى كل معرفة ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن الإحساس هو ذاته حركة من حركات المخ . ومهما كان من سموم الأفكار ، فإنه ليس ثمة فكرة واحدة لا يمكن ردها فى خاتمة

العقد الاجتماعي\* : ولن يكون في وسعنا بطبيعة الحال في مثل هذه المجالة القصيرة أن نأتى على الكثير من الملاحظات السيكلولوجية الدقيقة التي ساقها هوبز للتدليل على نظريته ، وإنما سنتصر على عرض الروح العامة لمذهبه في الإنسان .

إن هوبز - كما رأينا فيما سبق - لا يرى في العالم سوى الحركة : حركة تحدث خارجنا ، وأخرى تحدث فينا ، فليس الإنسان في نظره سوى مجموعة من الحركات ، وليس مضمون الإحساسات سوى عملية ظهور للحركات في المخ والأعصاب . وحين يتحدث هوبز عن « الإنسان » فإنه يحاول أن يُعَمِّل فيه مشرط الجراح ، لكي يبين لنا أن هذا الموجود الناطق لا يخرج عن كونه مجرد جسم من الأجسام . وكما أقام هوبز كل تصوّره للوجود على قوانين الحركة الميكانيكية ، نراه يقيم أيضاً كل تصوّره للحياة الأخلاقية والاجتماعية على غريزة البقاء الشخصي . والواقع أن غريزة المحافظة على البقاء هي في نظر هوبز الغريزة الأساسية التي تتحكم في الوجود الإنساني كله . ومن هنا فقد ارتبط مفهوم اللذة والألم بطبيعة حياتنا العضوية : لأن كل ما يشبع فينا تلك الغريزة يسبب لنا ضرباً من اللذة ، وكل ما يعارض لدينا تلك الغريزة لا بدّ من أن يولّد لدينا شعوراً بالألم . ومعنى هذا أنه حيناً تكون الحركة ملائمة لمجموع وظائفنا الحيوية فإنها تحدث اللذة ، على حين أنها تولّد لدينا - في الحالة المضادة - نوعاً من الإحساس بالألم . واللذة - بدورها - تولّد الرغبة ، والرغبة هي حركة انبساط نبعث فيها عن بعض الموضوعات السارة ، في حين أن الألم يولّد النفور ، والنفور هو بمثابة حركة انكوص نراجع فيها عن بعض الموضوعات الأثمة . أما الإرادة ، فإنها في رأى هوبز إنما تعبر عن أقوى الرغبات ، بمعنى أننا نريد ضرورة تلك الرغبة التي تتغلب

المطاف إلى هذا الحس\* أوداك . حقاً إن هوبز يفرق بين الحركة من جهة ومظاهرها من جهة أخرى ، فضلاً عن أنه يقرر أن الكميات الحسية ( كالضوء واللون والحرارة والصوت ... الخ ) ذات صبغة ذاتية ، ولكنه مع ذلك يؤكد بكل قوة أن ما يوجد حقاً حيناً تكون لدينا إحساسات أو مشاعر ، إنما هو الحركة ، والحركة وحدها . ولو أننا نظرنا إلى ما يقوله هوبز عن « اللذة » لوجدناه يعدها بمثابة نوع خاص من الحركة في القلب .

أما الظاهرة والإدراك الحسى والعاطفة ، والوعى والضمير ، فإنها جميعاً ليست أشياء حقيقية واقعية بمعنى الكلمة ، بل هي مجرد « مظاهر » . ومهما يكن من شئ ، فإن الظاهرة الأولى التي ينبغى أن تسرعى انتباه الفيلسوف هي أن ثمة شيئاً يدولنا ، وأتينا ندرك هذا الشئ عن طريق الإحساس . ولما كانت الظواهر هي مبادئ المعرفة بصفة عامة ، فإن كل فلسفة لأبد من أن تجعل من الإحساس مبدأ لكل معرفة تحصلها عن تلك المبادئ ، وبالتالي فإن الإحساس هو لأصل في كل علم

نظرية هوبز في الإنسان :

قسم هوبز كتابه « التنين » إلى أربعة أبواب رئيسية ، تحدث في الباب الأول منها عن « الإنسان » ، ثم انتقل بعد ذلك إلى الحديث عن « الدولة » بوصفها مجتمعاً سياسياً ( في الباب الثاني ) ، وأعقب هذه الدراسة بفصل ثالث في « الدولة » بوصفها مجتمعاً مسيحياً ، وانتهى في خاتمة المطاف إلى الحديث عن « ملكوت الظلام » في الفصل الرابع والأخير . وسنحاول فيما يلي أن نلخص نظرة هوبز إلى الإنسان ، فإن من المؤكد أنه لا بدّ من فهم الدعائم السيكلولوجية التي قامت عليها فلسفة هوبز الأخلاقية ، قبل الإقبال على استعراض الخطوط الرئيسية لمذهبه السيامي في

على كل ما عداها من رغبات ، فيصلو عنا الفعل بطريقة حتمية لا أثر فيها للاختيار . حقاً إن المدرسين طالما تحدّثوا عن حرية أخلاقية تتمثل في القدرة على الإرادة أو علمها ، ولكن هذه الحرية المزعومة هي في نظر هوبز مجرد وهم من الأوهام . والواقع أننا لا نملك حرية أخلاقية ، بل كل ما نملكه هو تلك الحرية الجسمية ( أو الطبيعية ) التي نستطيع معها أن نفعل ما نتجه إليه أقوى رغباتنا . تلك هي المبادئ السيكولوجية العامة التي يترتب عليها هوبز نظراته الأخلاقية إلى الوجود البشري . وهنا نراه يقرن الخير باللذة ، والشر بالألم ، فيقرر أن الخير والشر إنما هما لفظان عامان نستخدمهما للإشارة إلى الموضوعات المرغوبة والموضوعات المُنفرة على التعاقب . ومعنى هذا أنه ليس ثمة خير مطلق أو شر مطلق ، فإنه لا سبيل إلى استخراج قاعدة أخلاقية تنبع من طبيعة الموضوعات نفسها . وما دام خيرنا يرتبط في نظرنا دائماً بما هو نافع لنا ، وشرنا يرتبط في نظرنا دائماً بما هو ضار لنا ، فلا حرج علينا إذا نحن قلنا إن المنفعة هي قاعدتنا الأخلاقية الوحيدة . وحسبنا أن نراجع شئ أهواننا وعواطفنا لكي نتحقق من أنها تتردد دائماً في نهاية الأمر إلى غريزة المحافظة على البقاء من جهة ، وإرادة القوة أو حب السيطرة من جهة أخرى : ومهما كان من تنوع الأهواء البشرية ، فإنها جميعاً تخفى وراءها ضرباً من الشعور بالأنانية أو حب الذات . فالشفقة — مثلاً — هي في صميمها عاطفة أنانية : لأنني حيناً أرى آلام الآخرين ، وحيناً تأخذني الشفقة بهم والعطف عليهم ، إنما أتصور أن هذه الآلام قد تلحق بي أنا أيضاً ، فأنالماً لما سلكنا ، وأشفق على نفسي من هول ما قد ينزل في من مصائب أو محن في المستقبل ! والإحسان أو المحبة أو الأريحية إنما هي جميعاً عواطف أنانية تخفى وراءها إرادة القوة أو حب السيطرة : فإن الأريحي

هو الشخص الذي يشعر بأن لديه قدرة كبرى يستطيع معها أن يحقق سعادته الخاصة وسعادة الآخرين أيضاً ، والمحسن هو الشخص الذي يدرك تفوقه على الآخرين حين يمدّ يد العون إليهم ويعمل على الأخذ بيدهم ... الخ . وحتى لو نظرنا إلى انفعال « الضحك » ، لو وجدنا أن اللذة التي يسببها لنا الموضوع « المضحك » إنما هي نوع من الكبرياء نستشعرها عند رؤيتنا لمصائب الآخرين أو زلاتهم أو نقائصهم ( كأن نزلق قدم شخص محترم ، فيسقط على الأرض ) ، فستتولى علينا « عزة فجائية » تجعلنا نشعر بتفوقنا عليهم وتمييزنا عنهم . أما الشعور بالدين فهو في جوهره مجرد إحساس بالخوف أو الرهبة من الأشياء اللامرئية ... الخ .

... من كل ما تقدم يتبين لنا أن « القانون الطبيعي » — في نظر هوبز — إنما يتلخص في طلب اللذة والانصراف عن الألم ، بحيث إن « الأخلاق » لتكاد تختلط عنده بمبدأ المنفعة . ولكن ، لما كانت سعادة الوجود البشري لا يمكن أن تتحقق بالوصول إلى حالة الطمأنينة النفسية أو السكينة العقلية ، فإن الإنسان لا بد من أن ينتقل دائماً من رغبة إلى أخرى ، ومن موضوع إلى آخر ، دون أن يتمكن يوماً من التوقف عند أية منفعة مهما كان من قيمتها . فالحياة الإنسانية سلسلة مستمرة من الرغبات ، وسعادة البشر تستلزم بالضرورة الهلعة المستمرة للانتقال من حالة إلى أخرى ، والحرص البالغ على البحث عن « قوة » بعد أخرى ، دون أن يكون ثمة توقف ، اللهم إلا بالموت ! ومهما زعم أرسطو أن الإنسان حيوان اجتماعي أو مدني بطبعه ، فإن الواقع نفسه ليس بهد — فيما يقول هوبز — بأن الإنسان هو بطبيعته مجرد فرد أناني لا يتحرك إلا من أجل ذاته أو نحو ذاته . فليست الأنانية عَرَضاً من أعراض الحياة البشرية ، بل هي جوهر الوجود الإنساني من حيث هو وجود مادي نفهي يقوم على السعي نحو البقاء والعمل على زيادة السيطرة . وهكذا

خلص هوزر إلى القول بأن القانون الطبيعي الأوحد الذى يحرك الآلات البشرية إنما هو قانون الأناثة أو المنفعة أو إرادة القوة .

نظرية هوزر السياسية :

ينتقل هوزر في الباب الثانى من كتابه «التنين» إلى دراسة الدولة ، فيبين لنا أنه كما أن الطبيعة تتكون من ذرات مادية تترام وتلتاح فتكون الأجسام ، كذلك الدولة هي في صميمها مجرد جسم سياسى تألف من تراكم بعض الجزئيات البشرية . ولما كان الإنسان بطبيعته ذئباً لأخيه الإنسان ، فإننا لو عدنا إلى حالة الفطرة التى سبقت تكون الحياة الاجتماعية ، لوجدنا الإنسانية في حالة عراك متصل عنيف ، ولترأعنا أن كل فرد كان يترص بأخيه الدوائر ، دون أن يكون ثمة «سلم» بأية صورة من الصور . فليس في «حالة الفطرة» (أو الطبيعة) State of nature سوى مجرد حرب لا هوادة فيها ولا رحمة .. لقد كان كل فرد يريد لنفسه كل شيء ، وكان كل فرد يرغب في تملك كل شيء على حساب الآخرين .

ولما كانت هذه الرغبة عنها قد توافرت لدى الجميع على السواء ، فقد كان من آثار ذلك أن نشبت «حرب من قبيل الجميع ضد الجميع» . وهكذا كان الناس في حالتهم الفطرية الأولى لا يتوقون للسلم طعماً ، بل يعمون في خوف مستمر وجزع دائم . ولم يكن في هذه الحالة الطبيعية الأولى أى تمييز بين عدل وظلم ، بل كانت القوة هي الحق . ومعنى هذا أننا لو تساءلنا «لماذا كُتِب النصر في حالة الصراع الطبيعي؟» كان الجواب بطبيعة الحال أن «النصر كُتِب للأقوى» . ولما كانت الفضيلتان الرئيسيتان في حالة الحرب إنما هما القوة والخديعة ، فليس يدعاً أن تنعدم في حالة الفطرة الأولى مفاهيم القانون ، والعدالة ، والملكية والصواب والخطأ والقوة المشتركة ... الخ.

لقد كان القوى - في الحالة الفطرية الأولى - يستطيع أن يلحق الأذى بالضعيف ، دون أن يكون في وسع هذا الضعيف أن يتمرّد ، أو أن يعد ذلك الأذى ضرباً من «الظلم» . وإلاّ فبإسـم أى قانون كان لهذا الضعيف أن يعترض أو يتمرّد أو يثور ؟ «أليس من حقنا أن نساأله : «لم تشكوك؟ وهل أنا ملزم باتباع هواك بدلاً من اتباع هواي؟ إننى لأمنعك من التصرف وفقاً لما تقضى به إرادتك ، مادامت إرادتى لا تصلح لأن تكون قاعدة لك في تصرفك ؟ . وهكذا كانت «القوة» أو بالأحرى حق الأقوى ، هو الحق الطبيعي الواقعى الذى يمكن اعتباره في حالة الفطرة بمثابة المبدأ الأوحد لساير الحقوق . ولكن هذه الحالة الطبيعية الأولى التى يسودها الصراع والخوف والتوجس والاضطراب والفوضى ما كان يمكن أن تدوم . ذلك لأنها وإن كانت مطابقة للقانون الطبيعي ، فإنها لا تتفق مع ما لدى الإنسان من رغبة في الحصول على أكبر قسط ممكن من السعادة . ولما كان البحث عن السعادة هو القانون الطبيعي المحتوم للحياة البشرية فقد كان لا بد للبشر من أن يحاولوا الوصول إلى حالة من السلم أو الطمأنينة أو الاستقرار الاجتماعى . ومن هنا فقد فطن الناس إلى أن أعظم خير يمكن أن يحصلوا عليه في هذه الحياة الدنيا هو أن ينعموا بضرب من «السلم» الذى يمكن أن يكفل لهم حياة آمنة مطمئنة . ولكن الناس لم ينظروا إلى «السلم» على أنه واجب أخلاق ، بل هم قد وجدوا في مسألة الآخرين مجرد واسطة أو وسيلة يمكنهم عن طريقها بلوغ غايتهم الطبيعية القصوى ألا وهي «السعادة» .

من هذا يتبين لنا أن «البحث عن السلم» هو القانون الأول من قوانين الطبيعة البشرية . فلم يكن من الممكن أن تستمر الحياة الإنسانية على ظهر الأرض لو لم يظن البشر إلى أهمية السلم ، والاستقرار الاجتماعى وتحقيق أسباب العدالة السياسية . ومن هنا فقد كان

عن طلب السلم ؟ » ، كان ردّ هوبز على هذا السؤال : « إذن ، فأنت تعود بنفسك إلى حالة الحرب ، وعندئذ سوف تجد الآخرين أيضاً في حالة صراع مستمر معك . ولما كان الراغبون في السلم أكثر عدداً من الراغبين في الحرب ، فإنهم سيكونون بالطبع أشدّ بأساً وأعظم قوة » .

يبد أن هوبز حريصٌ على البحث عن علاج ناجح لحالة التعدي التي يخرق فيها الفرد عقداً اجتماعياً ، فيعود بالجميع إلى حالة الحرب . ومثل هذا العلاج يقتضى - فيما يرى هوبز - أن نضع القوة في خدمة العقود ، بحيث لا يجوز أحد على الإخلال بالتزاماته أو خرق عهوده ، خشية أن يقع تحت طائلة تلك القوة العقابية الكبرى . وتبعاً لذلك فإنه لا سبيل إلى حماية القانون الطبيعي إلاّ إذا خضع الجميع لقوة مدنية مشتركة تكون هي ضامنة السلام وحامية القانون وراعية العقود . ومعنى هذا أنه لا بدّ من أن تخضع سائر الإدارات الفردية لإرادة واحدة مشتركة تكون هي القانون نفسه . وليس العقد السياسى - عند هوبز - سوى مجرد تنازل الأفراد عن إراداتهم ، للحاكم صاحب الإدارة المطلقة ، وهنا يتنازل كل فرد عن حقه لهذا الحاكم ، بشرط أن يتنازل الآخرون أيضاً عن حقوقهم لنفس هذا الحاكم . وهذا العقد الذى يتنازل بمقتضاه كل الأفراد عن حرياتهم وحقوقهم لإرادة واحدة أو قوة مشتركة يدينون لها بالطاعة والولاء ، إنما يربط الأفراد فيما بينهم ، ويوثق الصلة بينهم وبين الحاكم ، دون أن يكون ثمة التزام من جانب الحاكم نحوهم ، ما دام الحاكم يتلقى كل شئ ، ولا يدين لأحد بشئ !

وسواء أكان « الحاكم » فرداً أم جماعة من الناس ، فإن هوبز يؤكد بكل قوة أنه لا بدّ للحاكم من أن يتمتع بسلطة مطلقة لا يحدّها حدّ ،

على كل فرد أن يتنازل عن حقه المطلق في سائر الأشياء . ولم يكن من الممكن أن يتنازل الفرد عن هذا الحق المطلق ، إلاّ إذا ضمن في الوقت نفسه أن يكون هذا التنازل متبادلاً بينه وبين الآخرين . وهكذا فقد كان من الضروري أن يتطلب كل فرد من الآخرين - في مقابل الحق الذى تنازل عنه - حقاً آخر مماثلاً : فإنا مثلاً أتنازل لك عن حقى المطلق في الغذاء الذى وفرته لنفسك ، في مقابل أن تتنازل لى أنت عن حقك المطلق في الغذاء الذى وفرته لنفسى ، وهذا التبادل الذى يتم بين الحقوق ، إنما هو ما يعنيه هوبز بكلمة « العقد » Contract . ومعنى هذا أن التعاقد الذى يتم بين الأفراد حينما يتعهد كل منهم باحترام حقوق الآخرين في مقابل احترام الآخرين لحقوقه إنما هو أساس الاجتماع أو العمران البشرى ولا قيام لحالة السلم إن لم يتعهد الأفراد في الوقت نفسه بأن يحترم كل منهم هذا العقد الاجتماعى .

والواقع أن الإنسان حينما يريد السلم ، ثم يعمد مع ذلك إلى خرق عهد أو الإخلال بتعاقد ، فإنه عندئذ إنما يريد المبدأ ، دون أن يريد النتيجة ، وبالتالي فإنه يناقض نفسه بنفسه . وهذا التناقض الذى يقع فيه الإنسان حينما لا يصيب الاستدلال إنما هو - فى رأى هوبز - ما يصحّ أن نسميه باسم « الظلم » ولم يكن « الظلم » ممكناً قبل قيام العقد الاجتماعى : فلأنى لست ملزماً - قبل أن أعد شخصاً بأمراً ما - أن أحقق له هذا الأمر . ولكن ، هب أننى وعدت شخصاً بأمراً ما ، ثم لم ألبث أن تخففت من أن مصلحتى العليا تقتضى علىّ بالآ أنفذ ما قطعتم على نفسى عهداً بتنفيذه ، فهل يكون من مصلحتى أن أترجع عن وعدى السابق ؟ هذا ما يجب عليه هوبز بالفتى ، فإن من واجبي أن أنفذ ما قطعتم عهداً على نفسى بعمله ، إذا كنت أقمس السلم حقاً . أما إذا قيل : « وما العمل إذا كنت قد تخلّيت

مجتمعا واحداً ، ونحن نسمى هذا المجتمع باسم «الدولة المدنية» حينما ننظر إلى أفرادها من حيث هم بشر . وتسميه باسم «الكنيسة» حينما ننظر إلى أفرادها من حيث هم مسيحيون . وصقوة القول أن الدولة هي مصدر الدين والأخلاق والسياسة ، فلا مجال لصلب الكنيسة عن الدولة ، ما دامت الكنيسة لا تتكلم عن التشريع أو الإشراف الاجتماعي أو التوجيه الخلقى . تلك - بإيجاز - هي الخطوط العريضة لتلنسة هوبز السياسية ، على نحو ما عرضها في كتابه «الثنين» . وربما كان من بعض أفضال هوبز على التفكير السياسى الحديث أنه كان أول من وضع أصول نظرية «العقد الاجتماعي» التي سرّدد أصداءها من بعد لى جون لوك وجان جاك روسو . وإذا كان كثيرون مؤرخى الفكر قد توهموا أن هوبز قد أراد أن يفسر نشأة الدولة مبدأ «العقد الاجتماعي» ، فإن في وسعنا أن نقول إن هوبز لم يقدم لنا تفسيراً تاريخياً لظهور الدولة ، بل هو قد قدّم لنا مجرد تحليل منطقي لمقومات المجتمع السياسى . ولا شك أن الاضطرابات السياسية التي وقعت في عصر هوبز قد أسهمت إلى حد كبير في تحديد معالم مذهبه السياسى ، فقد حرص هوبز على تأكيد أهمية «الاستقرار السياسى» كما هاجم شتى الثورات السياسية التي تعرض الدولة لخطر الفوضى . والظاهر أن هوبز قد وجد أنه لا مخرج للدولة من أحد أمرين : فإما حرية تقتن بالفضوى والصراع والاضطراب ، وإما استبداد يقرن بالنظام والاستقرار والأمن . ولم يتردد هوبز في اختيار الطرف الثانى : فإن خبرته الخاصة قد تكفلت بإظهاره على فوائد «الحياة الاجتماعية المنظمة» ، وقيمة «المجتمع السياسى المستقر» . وهكذا اهتم هوبز ببيان «قيمة الدولة» للإنسان نفسه من حيث هو فرد ، فنصب نفسه محامياً يدافع عن الاستقرار السياسى ، وراح يبين للفرد أنه قد يكون من الأفضل له أن يدين بالطاعة والولاء للقوة

ما دام الحاكم هو الدولة نفسها وإذا كان هوبز قد أداق على الحاكم اسم «الثنين» ، فذلك لأنه قد رأى أن الحاكم هو «الإله الأرضى» الذى يكفل للمجتمع أسباب السلم والاستقرار<sup>(١)</sup> . وما دامت الدولة آلة كبرى تسيّر قانوناً طبيعىة ، فلا بدّ لهذه الآلة من مشرف أو مُدبّر تكون مهمته هي إدارتها بدقة ، والعمل على تسيير أجهزتها المختلفة بأمانة . وهكذا يركز هوبز كل السلطات في يد الحاكم المطلق ، فيقرر أنه هو الذى يحدّد العدل والظلم ، والحق والباطل ، والصواب والخطأ ، والخير والشر ... الخ . ولما كانت قوة الحاكم قوة واحدة لا تقبل القسمة ، فإن هوبز لا يرى معنى لتوزيع السلطات بين الملك والبرلمان ، بل هو يقرر - على العكس - أن «السيادة المتقسمة» هي مجرد تناقض في الحدود . وقد وافق هوبز صديقه بيبكون على القول بضرورة تركيز السلطات في يد واحدة ، فعارض مبدأ الملكية المختلطة ، ورفض فكرة توزيع السلطة بين الملك والبرلمان ، ونادى بملكية استبدادية ، ولم يهتم هوبز على الإطلاق ببيان الفروق بين الملكية والأرستقراطية والدعوراطية ، بل كان جل اهتمامه أن يؤكد ضرورة تمتع الحاكم بسيادة مطلقة ، حتى تتحقق للدولة أسباب الاستقرار السياسى ، ومن هنا فقد ذهب هوبز إلى جعل «الكنيسة» نفسها خادمة للدولة ، ما دامت الكنيسة إنما تستمد سلطتها من الدولة . فالسبيل الوحيد للمحافظة على وحدة الدولة وتكامل المجتمع إنما يكون بإدماج الكنيسة في الدولة ، بحيث تكون الكنيسة مجرد أداة أو وسيلة في يد الدولة . وبعبارة أخرى يقرر هوبز أن الكنيسة والدولة يكونان

(١) يشير هوبز هنا إلى الإصحاح الحادى والأربعين من سفر أيوب ، حيث يقول الكاتب متحدثاً عن القوابان : « قلبه صلب كالجرى وفاس كالجرى ... ليس له في الأرض نظير ... يشرف على كل متدال . هو ملك على كل بيتى الكبرياء »

الحاكمة ، حتى يضمن لنفسه الاستمتاع بشئى للذات الحياة الاجتماعية الآمنة ، بدلا من أن يتم بحرية رخصة يشترها بأفدح الأثمان : إذ يدفع ثمناً لها حياة الفوضى والاضطراب والصراع .

يبد أن هوبز حيناً أقام المجتمع الإنسانى على إرادة الأفراد الذين انفقوا فيما بينهم على تنفيذ « التعاقد الاجتماعى » ، فقد فتح السبيل أمام نظرات أخرى جديدة فى تفسير المجتمع الإنسانى ، فظهرت من بعده مذاهب سياسية أكثر عمقا وأصدق حدساً ، وبذلك لم يعد العقد الاجتماعى مجرد نتيجة لرغبة خالصة أو ضرورة منطقية محضة ، بل أصبح ثمرة لإرادة أخلاقية حرة . ومع ذلك فقد ذهب بعض مؤرخى الفكر إلى أن هوبز هو أول من وضع دعائم علم الاجتماع فى العصر الحديث ، لأنه أول من حاول تفسير الحياة الاجتماعية والسياسية على أسس طبيعية محضة ، حتى لقد قارن البعض تأثيره على الفكر البشرى بتأثير دارون على الفكر فى القرن التاسع عشر . ومهما يكن من شئ ، فقد احتل هوبز مركزاً ممتازاً فى تاريخ التفكير السياسى ، خصوصاً أنه قد سبق أصحاب مذهب النفعية من أمثال بنتام وستوارت ميل<sup>(١)</sup> إلى المناذاة بالكثير من المبادئ السياسية التى ردها هؤلاء من بعد فى القرن التاسع عشر .

### مختارات من كتاب «التين» :

يمتاز أسلوب هوبز بالاختصار والقوة والوضوح ، فهو يعرض الفكرة بدقة فائقة ، وبإدماة معجزة ، وإيجاز بالغ ، ولكنه فى الوقت نفسه يقرن التعبير الأدبى بفكاهة ساخرة ، وكأنما هو يري وجوه قرأته الذين يكتب لهم ، فلا يملك سوى أن يضرب بشدة ، كلما تراءى له وجه من تلك الوجوه المتعضة أو المتعرضة أو الساخطة ! وإذا كنا لانجد لدى هوبز ميلا إلى التزين ، أو اهتماماً بالصياغة الفنية ، أو

حرصاً على استثارة خيال القراء ، فإننا تلقى لديه عقلية رياضية تمتاز بالصفاء الذهنى والبراعة المنطقية والصرامة الهندسية . وحسب القارئ أن يدق النظر إلى المختارات التى ترجمتها فيما يلى ، لكى يتميز بوضوح تلك الخصائص الشكلية والموضوعية التى انفرد بها هوبز فى كتابه «التين» .

١ - وهذا نص من الفصل السادس من الباب الأول يتحدث فيه هوبز عن الأهواء البشرية فيقول : « إننا نقول عما يرغب فيه الناس إنهم يحبونه ، ونقول عما ينفرون منه إنهم يُبغضونه وعلى ذلك فإن الرغبة والحبة شئ واحد ، وإن كُنَّا نعى دائماً بالرغبة تخلف الموضوع ، فى حين أننا نعى بالحبة فى معظم الأحيان حضور الموضوع . كذلك نحن نعى بكلمة « النفور » تخلف الموضوع ، بينما نعى بكلمة « الكراهية » حضور الموضوع ... أما تلك الأشياء التى لانرغب فيها ولا نبغضها ، فهى موضوعات نتحقرها والاحتقار أو الاستخفاف ، إنما يعنى جمود القلب أو عصيانه حين يقاوم فعل بعض الأشياء ، نظراً لأنه قد وقع تحت تأثير موضوعات أخرى أكثر فاعلية . أو لأنه مفتقر إلى كل خبرة تتعلق بمثل هذه الأشياء . ولما كان تركيب الجسم البشرى فى تغير مستمر ، فإن من المستحيل أن تحدث نفس الأشياء لدى الفرد البشرى نفس الشهوات والتفورات<sup>(١)</sup> فى جميع الظروف ، فضلاً عن أن أحداً لا يرتضى لنفسه أن يجعل من موضوع واحد بعينه دائماً أبداً موضوعاً لرغبته . ولكن أياً ما كان موضوع شهوة الإنسان أو رغبته ، فإن هذا بعينه هو ما يطلق عليه المرء من جانب اسم « الخير » ، وأياً ما كان موضوع كراهيته أو نفوره فإن هذا بعينه هو ما يطلق عليه اسم « الشر » وأياً ما كان موضوع احتقاره أو استخفافه ، فإن هذا

(١) ترجمنا كلمة Aversions بنفورات ، لصعوبة جمع كلمة « نفور » بالغة العربية ، والفرقة هى الاستمزاز أو النفور .

يعتبه ما يطلق عليه لفظ « الخسيس » أو « النافه » .  
والواقع أن كلمات « الخير » و « الشر » و « الدني »  
( أو الخسيس ) إنما تكتسب دلالتها بالنسبة إلى الشخص  
الذي يستخدمها ، لأنه ليس ثمة شيء يمكن أن يُعَدَّ  
كذلك في ذاته بطريقة مجردة مطلقة كما أنه ليس ثمة  
قاعدة مشتركة للخير والشر يمكن استخراجها من طبيعة  
الموضوعات ذاتها ، بل كل شيء إنما يتوقف على  
شخص الإنسان نفسه ... الخ » .

٢ - وهذا نص آخر من الفصل الحادى عشر  
من الباب الأول يتحدث فيه هوبز عن معرفتنا لله  
فيقول : « إن حب الاستطلاع ، أو الرغبة في معرفة  
العلل ، يصرف الإنسان عن النظر إلى المعلول لكي  
يوجه نحو التماس العلة ، ثم البحث عن علة هذه العلة  
حتى ينتهى بالضرورة في خاتمة المطاف إلى فكرة  
مؤداها أن ثمة علة ليس لها أدنى علة سابقة ، وإنما  
هى أزلية ، فيصلى إلى ما اصطلاح الناس على تسميته  
باسم « الله » وهكذا نجد أنه يستحيل أن يقوم المرء  
بأى بحث عميق في العلل الطبيعية ، دون أن يجد نفسه  
مدفوعاً عن هذا الطريق نفسه نحو الاعتقاد بأن ثمة  
إلهاً واحداً أزلياً ، وإن كان يستحيل على البشر أن  
يكونوا في أذهانهم عن الله فكرة تجميء مطابقة تماماً  
لطبيعته . وكما أن الرجل الآلة أو المولود أعمى حينما  
يسمع الناس يتحدثون عن تدفئة جسامهم بالنار ،  
وحيثما يشعر بالدفء هو نفسه عند اقترابه من النار ،  
قد يتصور بكل سهولة ، أو قد يؤكد لنفسه بكل  
يقين ، أن ثمة شيئاً يطلق عليه الناس اسم « النار » ،  
وأن هذا الشيء هو علة الدفء الذى يحس به ،  
ولكن دون أن يكون في وسعه تخيل شكلها ، أو  
تكوين فكرة في ذهنه عنها كذلك التى يكونها أولئك  
الذين يرونها ، كذلك قد يستطيع الإنسان أن يتصور ،  
عن طريق الأشياء المرىة في هذا العالم ، أو بالنظر

إلى ما فى الكون من نظام جدير بالإعجاب ، أن ثمة  
علة قد أوجدت كل هذا ، وأن هذه العلة هى  
ما يسميه الناس باسم « الله » ، ولكنه مع ذلك لن  
يستطيع أن يكون في ذهنه أية فكرة أو صورة  
عقلية عن الخالق نفسه .

٣ - وهذا نص ثالث ( من الفصل الثالث عشر )  
يتحدث فيه هوبز عن حالة الفطرة الأولى فيقول :  
« إنه لمن الواضح أن الناس حين يعيشون دون قوة  
مشتركة تلقى في نفوسهم الرعب ، فإنهم يكونون  
في تلك الحالة التى نسميها باسم حالة الحرب ، وهى  
حرب يشنها كل إنسان ضد كل إنسان . والواقع أن  
الحرب لا تعنى القتال أو فعل العراك ، بل هى تشير  
إلى تلك الفترة الزمنية الممتدة التى تسود فيها إرادة  
التنازع عن طريق العراك المستمر . وتبعاً لذلك ،  
فإننا لا بد من أن نفهم « الزمن » بالنسبة إلى طبيعة  
الحرب ، على نحو ما نفهمه بالنسبة إلى طبيعة « الجو » .  
فكما أن طبيعة الجو الردى لا تتمثل في نزول المطر مرة  
أو مرتين ، بل في استمرار اكفهار الجو لعدة أيام  
متوالات ، كذلك لا تنحصر طبيعة الحرب في قيام  
معركة فعلية ، بل في استمرار الروح العدائية التى  
تقضى على كل ثقة في إمكان قيام حالة سلمية .  
وأما كل ما عدا ذلك ، فهو في صميمه ضرب من  
« السلم » ... وفى مثل هذه الظروف ( ظروف الحرب ) ،  
لا يكون ثمة موضع لأية صناعة ، مادامت ثمار الإنتاج  
ستكون بالضرورة معرضة للخطر ، وبالتالي لن يكون  
ثمة فلاحه للأرض ، أو ملاحه ، أو استخدام لسلع  
تستورد عن طريق البحر ، أو اهتمام بتشديد أبنية ملامته ،  
أو آلات لتحريك الأشياء الثقيلة أو نقلها من مكان  
إلى آخر ، أو معرفة بالحالة الجغرافية لسطح الأرض ،  
أو حساب الزمن ، أو قنون ، أو آداب ، أو حياة  
اجتماعية ، والأدهى من ذلك كله ، أن الخوف يصبح  
ظاهرة عامة مستمرة ، فيخشى الناس خطر الموت



العنيف ، وتصبح حياة الإنسان حياة انغزالية ، فقيرة ، كرهية ، وحشية ، قصيرة الأمد .

وقد يعجب البعض ممن لم يحسن النظر إلى الأمور حين يرانا نقرر أن الطبيعة قد باعدت بين الناس ، وأنها قد جعلتهم يميلون إلى الاعتداء بعضهم على البعض ، أو التحرش بعضهم بالبعض ... ولكن ، فليرجع كل منا إلى نفسه ، وليعمد إلى ملاحظة سلوكه . ألا يحدث عندما يعتزم أحدنا القيام برحلة ، أن يسلح نفسه ، ويخرج مزوداً بصحبة كافية ؟ ألسنا نلاحظ أننا عندما ندخل إلى مخدعنا ، نحكم إغلاق أبوابنا ، بل حتى عندما نكون بمنزلنا ، فيننا قد نغلق بالمفاتيح أدرجاننا ، في حين أننا تعلم تمام العلم أن ثمة

قوانين وضباطاً عموميين ، مزودين بالسلاح ، ومستعدين للانتقام لشيء الأضرار التي قد تلحق بنا ؟ ولكن أى ظن هذا الذى نطنه بأشباهنا من الناس حينما نغضى مسلحين ، أو بأقربنا من المواطنين حينما نغلق على أنفسنا باب مخدعنا ، أو بأطفالنا وخدمنا حينما نغلق بالمفاتيح أدرجاننا ؟ أليس في هذا المسلك اتهام للبشرية ، لإتهام بالأفعال قد لا يقل خطورة عن اتهامى لهم بالأقوال ؟ ولكننا في الحقيقة لا نهم بذلك طبيعة الإنسان : فإن رغبات الإنسان وأهواءه الأخرى ليست في حد ذاتها خاطئة . كذلك لا تُعَدُّ الأفعال الصادرة عن تلك الأهواء بمثابة آثام ، اللهم إلا إذا ظهر قانون يحرمها وينهى عنها .. .

# موطأ مالك

بقلم  
الأستاذ أمين الخولي

«مالك» حديثاً هاماً وأصيلاً في حياة الفكر الإسلامي،  
يقدر ما تشارك حياة ذلك الفكر في النشاط الإنساني  
العام .

## المؤلف : مالك بن أنس

من حوالي ٩٠هـ - ٧٠٨م - إلى ١٧٩هـ - ٧٩٥م

من أسرة عينية تحولت إلى الحجاز في عهد جد  
مالك ، وفي شمالى المدينة أولى عواصم الدولة  
الإسلامية ، بمكان دى مياه ونخيل ، خلال العشرة  
الآخيرة من القرن الأول الهجرى - على اختلاف  
في تحديد السنة - ولد في تلك الأسرة المتوسطة الحال  
وليد أشقر ، أعين ، عظيم الرأس ، هو مالك بن أنس  
وفي رعاية أم جادة ، وأب يتعاطى العمل  
اليدوى ، مع ضعف ، يدل عليه ، أنه كان مقعداً ،  
بين أخوة له آخرين ، أكبر منه وأصغر ، نشأ  
الطفل مالك نشأة أمثاله ، من الأوساط ، وإن  
كان يسمع من حديث الأميرة أنها تنتمى إلى دى  
أصبح من أقيال اليمن ، فهو مالك الأصبحى .  
ويتعلم الطفل علم عصره وهو العلم الدينى ،  
الذى يمكن كذلك من مصالح الدنيا ، ووظائف

اكل حضارة ثقافتها . . وهذه الحضارة التى  
يرتكز عليها تاريخ مئات الملايين ، في أرجاء العالم  
لها ثقافتها الإسلامية .

وتنهض هذه الثقافة الإسلامية على أساسين :  
منقول . . ومعقول .

وفي حياة الثقافة الإسلامية المنقولة ، دينية ،  
أو دنيوية يلدو كتاب «الموطأ» من الطلائع في الطريق  
الذى تعبده قوافل المعرفة البشرية ، ناقله من منجمها  
في المدينة ، مستقر الدعوة ، ومأمن الرسالة ،  
ومهاجر محمد ، ومثواه الأخير ما أرسله ، عليه  
السلام ، إلى العالم من توجيه لسلوكه ودفع لمدينته ،  
إذ كان الدين في هذه الحضارة الإسلامية ملاك  
أمرها ، ومدار نشاطها ، يلتقى مع الدنيا في غير  
عزلة ، ولا انفصام ، فيتأثر به الشكل والموضوع  
أقوى الأثر وأعماقه ، وتضيق رواية الحديث - مثلاً -  
منهجاً لرواية التاريخ والأدب ، والتراث كله ، كما  
يكون من ذلك الحديث ما هو مادة التشريع بأنواعه ،  
وأساس الخلق والسلوك القردى والجماعى .. ويتجلى  
بمثل هذا الاتصال الوثيق ، والتداخل المحكم كيف  
يكون الحديث ، عن مثل كتاب «الموطأ» وجامعه

في عهد الدولة العباسية ، وإن وجهت إليه الرضفة  
عنه من الخليفة بعد ذلك .

ومرويات مالك ، وتعليمه إياها ، وفتاواه في  
الوقائع ، كل ذلك وما إليه يؤلف مذهباً ، أو مدرسة  
فقهيّة لها في التفكير والتطبيق مذهبها ، الذي يلائم  
عصرها ، وتوجهه إليه يثبتها الطيعية والمعنوية ،  
ولهذا المذهب في تاريخ الفقه الإسلامي ، ثم تاريخ  
الفقه الإنساني مكانه ، فقد اتصلت به مدارس الفقه  
الإسلامي الأخرى المشهورة وغير المشهورة ، فالشافعي  
قد تلمذ لمالك ، ومحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة  
له رواية خاصة لموطأ مالك ، وقد تهافت الأسباب  
الاجتماعية والسياسية لانتشار المذهب المالكي في  
أقصى المشرق كما انتشر في مصر وسواها ، وبقي  
إلى هذا العهد أحد المذاهب الأربعة الكبرى المعروفة .

\*\*\*

وكان مالك الإنسان أنيقاً رقيق المزاج ، حتى  
لا ينكر ذلك من أمره من ينكر أن له عملاً بعينه  
في الغناء . وأنه بدأ يتعلمه ، ثم انصرف عنه إلى الفقه .  
والمدينة ذات حظ موفور من النشاط الفني ، ولا سيما  
الغناء .

وقد عمر مالك بضعا وثمانين سنة خلف فيها  
تلامذة وأصحاباً ، وألف كتباً ، أشهرها كتاب  
مذهبه وهو «الموطأ» وله سواه من الكتب مانع  
به العناية الخاصة هنا ، بعد الحديث المفرد عن :

## كتاب الموطأ

### الموطأ :

في اللغة : من وطأه - بالتشديد - أي هياه  
وسهله ، ومهدّه ، وذلك ، ويقال : رجل موطأ  
الأكتاف ، أي سهل ، كريم ، مضياف ، لا ينيو  
بصاحبه موضع عنده ؛ ورجل موطأ العقب أي

ومراكر . وفي المدينة من ذلك العلم كثير ، وهي  
جديرة بأن تنتج لاستكمالها ، والمسجد النبوي في  
المدينة مدرسة بل جامعة ، كما كان دار الحكومة ،  
ومقر رياستها على عهد الرسول عليه السلام ، وفيه  
وحوله مكاتب للمرحلة الأولى ، وبين هذا وذاك  
تلقى مالك من وجوه ، في العلم الديني ، وأعلام  
في سلاسل السند الحديث حتى شهدوا له بالقدرة  
فجلس للتدريس ، وسنه حوالي العشرين أو أقل  
من ذلك وفي الجامعة التي تخرج فيها ، وفي جوار  
الرسول عليه السلام بمضي مالك عمره يحدث عنه ،  
ويعلم دينه ، ويفتي الناس فيما يحدث لهم من شئون ..  
لا يرح المدينة عالماً ولا متعلماً إلا حاجاً إلى مكة ..  
ويقول إذا جددت مناسبات الاحتمال عنها : المدينة  
خير لهم لو كانوا يعلمون .. وهو يجعل لها المكانة  
الفكرية فيحدث عن إجماعها ، ويؤثر خبر الواحد  
منها ، على ما يبين في مكانه من الدراسة ، لأن  
لهم فضل صحبة ومعانة ، للرسول عليه السلام  
ولأصحابه من بعده ، وقد رأوا من ذلك ما لعله  
لا يتيسر لغيرهم من أهل البلاد الأخرى .

ومالك يقدر التبعة الاجتماعية فيما يمارس من أمر  
هذا العلم الديني تعليماً وإفتاء ، ويقول في ذلك  
كلمته المعروفة : «بلغني أن العلماء يسألون يوم  
القيامة عما يسأل عنه الأنبياء» .

وهذه التبعة هي التي جعلت عالم الدين ، في هذا  
اجتماع الذي يظله حكم فردي ، هو الذي يمثل سلطة  
الشعب ، ويدفع عن مصالحه أمام السلطة الحاكمة ،  
وهو موقف يجعل علماء الدين ، حين يؤدون  
واجبهم الاجتماعي ، أداء المقدّر له ، عرضة لغضب  
السياسة وسخطها ، ومن أجل ذلك تسمع أخبار  
إيذابهم ، بأنواع الإيذاء المختلفة من ضرب وحبس  
وسوء معاملة ، وهو ما أصاب مالكا طرف منه

يتبع ويمشي الناس وراءه لأنه ذو سلطان .. الخ . وكل هذه المعاني مما يمكن أن يفهم به تسمية هذا الكتاب .

وهي تسمية يبدو أنها كانت صدى لواقع في الحياة العلمية والاجتماعية ، جعل بها حاجة إلى لون خاص من التأليف : بطريقة معينة . وهو ما يتبين لنا إذا نظرنا نظرة خاطفة في تاريخ تدوين العلم الديني . كيف بدأ ، وكيف اتجه ؟ .

والناظر في تاريخ هذا التدوين الديني ، ومدى مطاوعة الحياة الاعتقادية والعملية فيه يرى : أن البيئة العربية بداتها تعوق الكتابة ، وتنمى الحفظ ، لكن الدعوة الإسلامية كانت معجزتها كتاباً يحتاج إلى ضبطه فيكتب ، ويتسع القول والفعل ، في تطبيقه وفهمه ، فيحفظ ذلك حيناً ما ، ثم تستقر الحياة ويقوى التقدين ، فيسهل ذلك كله الكتابة ، بل يفرى بها ، ثم تقوى الحاجة إليها ، فيكون تدوين السنة على ما يروى من تاريخه ، ويمر ذلك التدوين بمراحل ، ستجمل الإشارة إليها ، فتكون من ذلك كتب في العلم الديني ، رسائل ومجموعات ويكون :

## الموطأ :

في الكتب مجموعة من الحديث النبوي ، وأقوال الصحابة ، وفتاوى التابعين ومن بعدهم تمس شئون الحياة ونظمها ، حتى منتصف القرن الثاني الهجري - أواسط القرن الثامن الميلادي -

وقد كان تدوين هذه المجموعة وأمثالها خطوة سبقها خطوات ، من التخرج والإقلال من التدوين فتدوين السير من الموضوع الواحد ، حتى أخرجت الحياة إلى تدوين المجموعات ، فظهرت تلك المجموعات في المدن الإسلامية الكبرى بمختلف أقطار الدولة الإسلامية . ففرع مدونون لمجموعات من هذا الصنف ، في مكة

وفي الشام ، وفي الكوفة والبصرة ، وواسط بالعراق ؛ وفي اليمن ، وفي خراسان ، والري من المناطق الشرقية وعد علماء مدونون ، معاصرون لمالك بالمدينة ، كلهم من أهل ذلك القرن الثاني الهجري ، تراوح وفياتهم بين منتصف ذلك القرن الثاني الهجري وأواسطه وأواخره . ويبدو أن تسميته « الموطأ » كانت - كما أشرنا - تعبيراً عن الحاجة العلمية والعملية إلى مؤلفات ميسرة سهلة يجد فيها الناس حاجتهم من الأحكام القانونية العامة والخاصة ، التي يطمنون إلى مطابقتها للتوجيه الديني الذي يقدم القرآن خطوطه الكبرى ، ويتولى الرسول عليه السلام بيانه ، ويحفظ أصحابه منه بما رأوا وسمعوا ، وتلقوا .

ولهذا سميت مجموعات متعددة باسم « الموطأ » ونازعت مالكاً رحمه الله ، أولية هذا الصنف من التدوين ، كما شاركنه في الاسم أيضاً ، فليل مثلاً : إن أبا الوليد ، عبد الملك بن عبدالعزيز بن جريج فقيه مكة المتوفى سنة ١٥٠ هـ هو صاحب أول كتاب صنف في الإسلام ، كما كان لإبراهيم بن أبي يحيى معاصر مالك ومناقبه المتوفى سنة ١٨٤ هـ موطأ أضعاف موطأ مالك لكن موطأ مالك من بينها هو الذي كتب له البقاء ، وصار أساساً لبناء مدرسة فقهية ، عاشت حتى اليوم وذلك لأسباب دينية ، وعلمية ، واجتماعية يمكن تتبعها في غير هذه المناسبة .

## متى ألف الموطأ ؟ ولم ؟ ..

تدافع الروايات المخيرة عن طلب الخلفاء العباسيين من مالك أن يضع لهم كتاباً يكون مرجعاً للأحكام ، وفي خلال هذه الروايات يمكن أن تعرف أخبار هذا الموطأ وزمن ظهوره : وتعدد تلك الروايات متنا وسنداً وبالموازاة بينها <sup>(١)</sup> يمكن الاطمئنان إلى أن « الموطأ »

(١) أرجع إل ذلك في كتاب مالك بن أنس : ترجمة محدثة ج ٣ ص ٥٣٠ - ٥٢٨ ط أولى

قد بدأ تصنيفه في عهد الخليفة المنصور العباسي، وأنه كان تاماً في عهد الخليفة المهدي المتوفى سنة ١٦٩ هـ وليس من الدقة التقم على ذلك بتعيين سنة محددة ، فقد عد الخليفة المهدي نفسه ، من رواة الموطأ عن مالك ، وقد حكم المهدي نحو عشر سنوات يمكن أن تحدّد فيها فترة ظهور الموطأ

وأما لماذا ألف الموطأ فقد تجد مع الحاجة العامة للناس ، إلى مثل هذا المرجع القانوني الديني ، حاجة حكومية خاصة ، يشير إليها ما يوجد في هذا العصر من شكوى اختلاف الأحكام المتناقضة ، على ما يصفه ابن المقفع في إحدى رسائله ، وقد تكون مع ذلك اعتبارات سياسية عليا من الحرص على إظهار مذاهب فقهية غير مذاهب الشيعة الخارجيين على العباسيين ، ومن هذا وما إليه سمعت رغبة الخلفاء العباسيين إلى الإمام مالك في أن يضع كتاباً صفته كذا وكيت وأنهم بحيث ينسخون منه نسخاً يبعثون بها إلى أمصار المسلمين ، أو يعلقونها .. الخ

ومهما تكن نتيجة الدرس الناقد لهذه الروايات في وضع تصميم الكتاب وخطته ، أو في تحديد طريقة تعميمه والإلزام به ، ومخالفة الإمام مالك في ذلك - مهما تكن النتائج الصحيحة من ذلك كله فإن قدرنا منها يمكن القول به في صلة تأليف الموطأ بالحياة السياسية في عصره ، والحياة الاجتماعية لعهد . وأنه كان وفاء بتلك الحاجة القانونية فكتب له ذلك حفظا من البقاء والذوب ، الذي يجعل له في الحياة الثقافية والعملية الإسلامية مكانه ..

### محتويات الموطأ :

لو أجمعنا القول في ذلك لقلنا : إن الموطأ يحتوي ما انتهى إلى مالك مما كان يسمى لعهد « العلم » ويرد في عباراته وعبارات معاصريه بلفظ العلم ، وهو علم نقل مروي طريقته تلقى الخالف عن السالف . ويبدو

أن هذا العلم الديني النقل كان في ذلك العهد جملة متصلة الأجزاء متداخلة الأقسام لم تتميز فروعهما بالأسماء التي عرفت بعد ذلك ، من علم الحديث ، وعلم التفسير ، وعلم الفقه ، والكلام ، والتصوف .. وكذلك احتوى « الموطأ » من ذلك ما لو نظرت إليه على ضوء التقسيم الأخير لكان فنونا مختلفة : قد يكون الطابع الفقهي أبرزها ، والمحتكم في جمعها ، وفي ترتيبها كذلك

وقد صنف الموطأ أبواباً هي أبواب الفقه الأخيرة ، أو أقرب ما تكون إليها بعناونها ، وبترتيبها كثيراً ، أو مع شيء من المخالفة ، ففيه الأبواب التي ترى أخيراً في كتب الفقه تحت عنوان « العبادات » مع شيء من مغايرة الترتيب ، إذ بدأ الموطأ بكتاب « وقوت الصلاة » ، على حين تبدأ كتب الفقه بعد ذلك بكتاب الطهارة .

وفي الموطأ بعد ذلك أبواب الفقه الأخرى غالباً ، من المعاملات ، والحدود ، والقراض - الموارث - والأفضية وما إلى ذلك ، وإن اختلف ترتيب هذه الأبواب عما استقر بعد في كتب الفقه ، التي جعلت تلتزم الترتيب المناسب لترتيب تلك الأبواب ، كما تختلف تلك الأبواب توزيعاً في الموطأ عما في كتب الفقه التالية أيضاً ، فتجمع ما يكون قد فرقه مالك في أكثر من باب ، أو تتوسع في بعض الأبواب . ويلي تلك الأبواب أو الكتب ، كتاب عنوانه « كتاب الجامع » يستهلك نحو ١١٪ من صفحات الموطأ : وفيه فنون من الأعمال والمعارف المختلفة ، من اجتماعية عملية ، إلى خلقية سلوكية ، بينها كلامية اعتقادية ، مما يتحقق به ما أشرت إليه من أن العلم في ذلك العصر كان يولف تلك المجموعة المتداخلة التي لما تتميز حدود أقسامها .

وهناك علوم إسلامية قد ظهرت بعد ذلك بفعل الزمن ، واتصال الثقافة الإسلامية بثقافات الأمم السالفة ،

فكانت تلك العلوم مظهر نمو وتقدم نحو مستوى عقلى خاص ، كعلم أصول الفقه . فلذلك لا تجد فى الموطأ الصورة الواضحة لهذا العلم مثلاً .. لكنك تجد ملامح مقرراته قد أخذت صورة القواعد بعد ذلك ، فقاعدتهم أن الضرورات تبيح المحظورات ، تجدها فى الموطأ بقول مالك : وإذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر — الموطأ بشرح السيوطى المسمى تنوير الحوالك ٢ ص ١١٢ — ، كما ترى قاعدة « لا ضرر ولا ضرار » . أكثر من مرة بلفظها — المرجع السابق ٢ : ٢١٨ و ٣ : ٢٨ .

وما يقرر بعد بتفصيل من سد الذرائع ترى نواته فى مثل قول مالك : لأنه ذريعة إلى الربا ، وتخوف أن يدار ذلك على هذا الوجه — المرجع نفسه ٢ : ١٦٤ — وهكذا يقف الموطأ فى تاريخ العلم الدينى موقفاً تمثل فيه آتم التمثيل صورة العلم الدينى بالحجاز ، فى تلك الفترة التى ظهر فيها من عقود القرن الثانى الهجرى .

### مادة الموطأ :

وفى هذا تجد أن الحديث بمعناه الخاص ، من قول ، أو فعل ، أو تقرير ، هو العنصر المتميز فى مادة الكتاب ، والطابع الظاهر ، الذى يسلك الموطأ من أجله ، فى كتب السنة ، والمجموعات الحديثية ، والحديث هو الذى يصدر به الباب المعنون بتلك العناوين ، التى ظلت تحملها كتب الفقه ، لكن مع الحديث ، أو السنة ، أو الأثر — على اختلاف الاصطلاح فى ذلك — مواد أخرى من فتاوى الصحابة ، وعلمهم ، وقولهم ، ومن فتاوى التابعين وعلمهم كذلك ، ولذى جانب ذلك — ويعد غالباً — فتاوى مالك فيما سئل عنه ، وقوله فيما يفهم من الحديث ، وما يعلق به على المنقول ، من القول أو الفعل ، وأحب ما يكون من ذلك إليه ، وأعجبه عنده ، وأحسنه لديه ، من أشباه هذه العبارات

ونحنار لبيان ذلك باباً هو ما انفتح عنه الكتاب ، دون مرجح ، فإذا هو : —

### « ما جاء فى المسح بالرأس والأذنين » :

فنجد مادته كما يلى : —

حديث مالك عن نافع : أن عبد الله بن عمر كان يأخذ الماء بإصبعيه لأذنيه ، فالذى بلغ مالكا : أن جابر بن عبد الله الأنصارى ، سئل عن المسح على العامة ، فقال : لا ، حتى يمسح الشعر بالماء ، ثم حديث مالك عن هشام بن عروة : أن أبا عروة بن الزبير كان ينزع العامة ، ويمسح رأسه بالماء ، فحدث مالك عن نافع : أنه رأى أن صفية بنت أبي عبيد ، امرأة عبد الله بن عمر تنزع خمارها ، وتمسح على رأسها بالماء ، ونافع يومئذ صغير .. ثم يلى ذلك : أن مالكا سئل عن المسح على العامة والخمار ، فقال : لا ينبغي أن يمسح الرجل والمرأة ، على عمامة ولا خمار ، ولمسحا على رءوسهما .. وسئل مالك عن رجل توضأ فغسى أن يمسح على رأسه حتى جف وضوؤه ، قال : أرى أن يمسح برأسه ، وإن كان قد صلى أن يعيد الصلاة . وينتهى بهذا باب . ما جاء فى المسح بالرأس .. الخ ، وهو بهذا الوضع مطابق للخطبة التى روى : أن مالكا رسمها حيناً آتى بما ألفه معاصره ، عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون الفقيه المدنى — المتوفى سنة ١٦٦ هـ — وقد عنى الماجشون فى تأليفه بما اجتمع عليه أهل المدينة ، وذكره بغير حديث ، فقال مالك : ما أحسن ما عمل ، ولو كنت أنا الذى عملت ابتدأت بالآثار ، ثم شددت ذلك بالكلام ، وكذلك رأيناه فعل فيما عرضنا من المثل السابق ، وكانت عنايته بالآثار — كما أشرنا — سبب احتساب الموطأ فى أصول السنة ، حتى الآن ، مع منزلته الفقهية ، وصفته الواضحة فى ذلك .

وفيا ألم به الموطأ من شئون الحياة في عصره ، وقبل ذلك العصر ، في حياة الرسول عليه السلام وحياة الصحابة ، بل فيا عرض له من أحداث الحياة في الجاهلية . وما أحدث فيها الإسلام من تغيير وإصلاح .. في كل ذلك ما يجعل للموطأ مكاناً واضحاً وأثراً بارزاً في قروح من الثقافة الإسلامية . غير القروح الدنيئة البحتة ، وهو ما تقف هنا وقفة خاصة لبيان مكان الموطأ في تلك القروح مع ما عرفنا له من مكانته في الإسلاميات بخاصة معناها ، من شريعة ، وخلق ، وعقيدة ، فتحدث عن :

### الموطأ .. في اللغة والأدب :

وتختلف الرأى في الاحتجاج على اللغة بالحديث ، فتقوم يميزون ذلك ، وآخرون يمتنعون ، وقوم يتوسطون ، فيجيزون شيئاً ويمتنعون شيئاً ، لكن إذا ذكر « الموطأ » بالذات حق على من يمنع الاحتجاج للغة بالحديث أن يقدر في « الموطأ » أشياء :

منها : أنه نص ظهر في حدود العصر ، الذي يحل به زمن الاحتجاج ، وهو منتصف القرن الثاني الهجري .

ومنها : أنه في ميدان الحديث طليعة مبكرة . منها ما مع تقدم الزمن ، بيئة خاصة حجازية ، قد تكون اللغة فيها ذات تأثير بالبيئة ، التي فيها بقية من السلف المقدر لما يقول ويعلم ، وجهاً من التقدير ، على رغم تغير الحال .

ومنها : أنه نص قد نقل نقلاً متحريراً ، إلى حد كبير ، وعلى قدر ما احتملت دقة المنهج النقلى لعهدده وقد يدعو ذلك إلى شيء من الحرص ، في التعبير ، حتى حينما تكون الرواية بالمعنى .

ولكل أولئك وغيره ، من أمر هذا « الموطأ » يترتب من ينكر الاحتجاج بالحديث ، في تعميم هذا

الإنكار على الموطأ أيضاً ، ثم يجيء مع ذلك ما للمالك صاحب الموطأ من شأن ، فقد تختلف الرواية عن مدى فصاحته هو نفسه ، فينقل أنه كان يلحن ، وأن الأصمعي لذلك قال : ما هبت عالماً قط ما هبت مالكا ، حتى لحن فذهبت هيئته من قلبي ، لكن الأصمعي عنه يثبت لمالك عليه مشيخة لغوية حين يقول : أخبرني مالك أن الاستجمار هو الاستطابة ، ولم أسمع من غير مالك .. وصاحب الموطأ ينبغي ، مع كل اعتبار أن تقدر في مدى فصاحته أشياء : منها : أنه من أهل هذا العصر المتقدم الذي عرف لرجال العلم الدين في شأن لغوى وأدبي ، فالشافعي هو من هو في الميدان اللغوي ، وهو تلميذ مالك ، والأوزاعي له شأن في الحياة الأدبية ، وهو معاصر مالك ، ونظيره في الشام ، فروج العصر العامة التي اعتبرته عصر احتجاج لغوى بوجه ما ، والروح الخاصة التي جعلت لرجال الحديث هذه المشاركة ، مما ينبغي تقديره عند الحديث عن الموطأ واللغة ؛ ثم يؤزر ذلك ما يروى - ولو كان من المناب - أن مالكا أول من تكلم في غريب الحديث ، لأن هذا الكلام عناية لغوية في نشاط أصحاب الحديث .. ومالك فوق كل ذلك مجتهد لا بد له من العلم باللغة علماً يبيح له استنباط الأحكام من النصوص - كما يقولون - .

ولكل ذلك من أمر الموطأ ومؤلفه نقدر ما للموطأ من أثر في الثقافة اللغوية ، وأن نصوصه في هذا الميدان تثبت وتنفي ، أو ترجح وتؤيد ، على أقل تقدير ، وأنه ينبغي أن ينظر فيه من هذه الناحية ، نظراً أكثر اهتماماً ، من النظر إلى ما تأخر عنه من مجموعات الحديث ، أو كتب الفقه ، فسيرى الناظر فيه من اللغويات أشياء مثل :

إشباع ثاء المخاطبة حتى تنشأ من ذلك الإشباع ياء واضحة ، على نحو ما نقول الآن في لغة الحياة ، ويتكرر ذلك في مواضع من الموطأ منها .

الموطأ ، بما هو نص له زمان ، ومكان ، وظروف ، خاصة تجعله في البحث اللغوي شيئاً متميزاً عما بعده من مراجع حديثة متأخرة عن عصر الاحتجاج .

• • •

ولإذا ما جاوزنا اللغة بمنتهى ونحوها ، وما يتصل بذلك إلى الأدب وأساليبه ، وثروته من النصوص الفصيحة وقفنا عند الموطأ وقفة كذلك الوقفة في المجال اللغوي ، إذ نشعر أن الموطأ بجامعه ، وعصره ، وبيئته ، وعمله في الفهم والتخريج يكون بكل أولئك مادة لصاحب الدرس الأدبي يجد فيها من النصوص الأدبية ما يجد من خطب ، وكتب ، وعبارات حوار ، وصيغ تقرير ، يظفر فيها من الطابع العربي الخالص بما يحفظه ويأسس به كما يجد في ثنايا هذه النصوص من أعلام الأشخاص والأماكن ، والوقائع ما يكامل مع سائر مراجع الأدب في ذلك ، ومن الخير لدارس الأدب في هذا العصر أن يرجع على هذا الموطأ بما هو نص نثرى منقول نقلاً دقيقاً ، يمثل ضرباً من الأسلوب الأدبي تلتصم فيه خصائص الأساليب في ذلك الوقت المبكر ، وتقرّبه الصلة التي هدى إليها البحث فيما بين أصحاب هذا العلم الديني وأصحاب القلم والنثر الأدبي الخاص في هذا العهد ، على ما سبق أن بينته في دراسة عن الأوضاع منذ سنتين .. ولا مجال هنا لأكثر من هذه الإشارة اللاحقة التي يتولى إتمامها صاحب الدرس الأدبي مستفيداً من الرجوع إلى هذا الموطأ فائدة ليست بقليلة ...

### الموطأ في التاريخ والسيرة :

إذا ما نظرنا إلى التاريخ في أول صورته حين بدأ عند القوم نوعاً من الحديث ، وسداداً لما أعوزت إليه الحاجة الماسة ، من معرفة سيرة الرسول عليه السلام وتتبّع أحواله استقصاء للسنة بما هي مصدر التشريع وماخذ للأحكام ، ففي هذه الحال يكون الموطأ وثيق الصلة بالتاريخ وبالسيرة ، لأنه ليس إلا مجموعة

حديث مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير ، عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ، فيما لا يجوز من النحل - أي الإعطاء بلا عوض - وأن أبا بكر الصديق كان نخلها جاداً عشرين وسقاً من ماله بالغابة ، فلما حضرته الوفاة كان مما قال لها بشأن هذا النحل « فلو كنت جدّتيه واخترتيه كان لك » فتشيع التاء على ما ترى من الفعلين حتى يكون بعدها ياء ، وترسم هكذا واضحة في نسخ الكتاب - الموطأ مع شرح السيوطي المسمى تنويع الحوالك - ٢ : ص ٢٢٣ ط صبيح .

ومن ذلك أيضاً حديث مالك في باب ما جاء في أكل الضب من المرجع السابق - ٣ ص ١٧٣ - من كلام الرسول عليه السلام في بيت ميمونة بنت الحارث ، وقوله لها من حوار طويل ما عبرته : « رأيك جاريتك التي كنت استأمرتني في عتقها أعطتها أخنك وصلى بها رحلك » بإثبات تلك الياء التي أشرنا إليها . فهذه النصوص الحديثة - ولا سيما في الموطأ على ما تبين - تستند حكاية يونس عن أن لإثبات هذه الياء لغة ، وتهز إنكار الأصمعي لهذه اللغة ، وتؤيد جعل هذه الياء في كلامنا اليوم من صحيح العامة ، على ما ذكره ابن الخنبل في كتابه بحر العوام فيما أصاب فيه العوام - ط بغداد ص ٦٣ - واحتج له بحديث آخر ، وهذان الحديثان يزيدان الحجة تأييداً .

وهكذا يجد الدارس اللغوي في الموطأ مثل تعبير : ولأهل الله إذن ، ومعناه ، واختلافات أهل العربية بشأنه ، ووصفهم عمل رواة الحديث فيه ، وتفسير معانيه ، وبيان أوجه إعرابه ، ووقوف من وقف من اللغويين إلى جانب رواة الحديث - الموطأ بشرح السيوطي - ٢ ص ١١ وما بعدها - وهو ما لا نجد المكان للخوض في شيء منه ، وإنما نسوقه مثلاً لما



مبكرة لحديث الرسول ، وأقوال الصحابة ... الخ ومن هنا تجد فيه فصولاً من السيرة ، مثل ما جاء في سائر أبواب الكتاب ، من قول للرسول وفعل ليس لإشياء من تاريخه وسيرته ، يرجع إليه من يريد استيفاء تلك السيرة .

ولكن مكان الموطأ في التاريخ والسيرة لا يتحدد بهذا المفهوم الأول للتاريخ ، والقصد الأول من السيرة ، بل حين تتطور النظرة إلى التاريخ والسيرة حتى تبلغ المستوى الحالي الآن من العمق والدقة واتخاذ المنهج الحر المحقق الملائم لمستوى المعرفة اليوم ، فيظل للموطأ مكانه بين المصادر التي يرجع إليها المؤرخ الدارس بمعنى الكلمة عندنا . بل نحتاج إلى أن نلفت ذلك الدارس الحق إلى قيمة هذا المرجع المأم في يقصده إليه من درس الحياة العربية قبل الإسلام في كيانها الداخلي ، ونظامها الاجتماعي ، الذي يبنى به المؤرخ الجدير بهذا الاسم ، وتعوّزه المصادر فيه ، كما يفيد ذلك الموطأ في فهم الصلات الخارجية لهؤلاء العرب بين حوّلهم من الأمم ، وهي صلات نادرة المصادر .. فإذا كان الإسلام وصدوره الأول ففي الموطأ بأسبقته وأقدميته مجموعة قيمة في وصف تلك الحياة في ميادينها المختلفة من دينية وعلمية وعملية وسياسية واقتصادية ، وغيرها فأما السيرة فنلك المجموعة من أقوال الرسول وأفعاله مصدر مباشر تفصيل لهذه السيرة ، يمتاز عما سواه من مصادرنا الأخرى .

وتلك الصلة للموطأ بالتاريخ والسيرة في تلك الأثناء المختلفة ، قد نحتاج إلى البيان بالتفصيل على الأمل . وهو مالا أجد له الحال هنا فأكتفي بالإشارة إلى المجموعة مواضع مما يجد فيه المؤرخ طلبته في هذه المجموعة الحديثية أكثر مما يمكن أن يجدها في غيرها من المجموعات لتقدم هذه المجموعة زمناً على غيرها . ولمكان صاحبها في المدينة قلب الإسلام النابض ، وأولى عواصم

حكوماته ، وإن كانت المجموعات الحديثية الأخرى ، على تراخي الزمن ستظل مراجع تاريخية ، ينبغي أن يلتفت إليها الدارسون المحققون المستوثقون ، إلا أن هذا الموطأ ذو صفة خاصة فيها ... ومن هذه المثل الحملة التي هي كل ما يحتمله المقام :

حديث مالك في « جامع ما جاء في الرضاة عن الموطأ بشرح السيوطي في ج ٢ ص ١١٧ » أن « رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم .. قال مالك : والغيلة أن يمس الرجل امرأته وهي ترضع » ومن أهل اللغة من يفسر الغيلة بإرضاع المرأة وهي حامل .

فهذا الحديث مع النظر فيما يشير إليه من نظام الإرضاع إنما هو نص صريح في صلة العرب بين حوّلهم وتقديرهم لفعل هذه الأمم في الشئون الخاصة والنظر إلى تجاربهم فيها ، وهو مالا يحتاج معه المؤرخ إلى أن يفعل فعل كاتب عراقي في أحدث ما كتب عن السيرة (١) إذ يقرر أنه لا بد أن يكون لأهل مكة علم بما كان يقع خارج جزيرة العرب ويستنتج ذلك من أنهم تجار كانوا يسرون قوافلهم إلى تلك الأثناء للتجارة مع أن مثل هذا الحديث نص كما ترى في الصلة الخاصة الدقيقة ، ولا حاجة مع مثله إلى الاستنتاج المحتمل ..

وكم سيجد المؤرخ في الموطأ من وصف عادات القوم وتفاصيل حياتهم في الشئون الخاصة التي يشرع الإسلام فيها ويغير من سلوك القوم قبله .

فإذا كان الإسلام فأتت واجدة في الموطأ من خاص الشئون الحيوية ما يثلف المؤرخ على الحديث عن مثله حين يجاوز الشاطئ السياسي القريب إلى صميم الحياة العملية الاقتصادية وغيرها ، وعلى سبيل

(١) هو الدكتور جواد علي في الجزء الأول من كتاب تاريخ العرب في الإسلام - السيرة - ص ٧١ طبعة بغداد سنة ١٩٦١ .

المثال كذلك تجد في الموطأ - بشرح السيوطي - ص ١٤٠ وما بعدها - ما بلغ مالكا أن صكوكا خرجت للناس في زمان مروان بن الحكم من طعام الجار ، فتباع الناس تلك الصكوك بينهم قبل أن يستوفوها : فدخل زيد بن ثابت ورجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، على مروان بن الحكم ، فقالا : أتحل بيع الربا يا مروان ؟ فقال أعوذ بالله : وما ذلك ؟ فقالا : هذه الصكوك تباعها الناس ثم باعوها قبل أن يستوفوها . الخ ، وكم تجد إلى جانب هذه الصكوك من حديث مدني حضاري ، كالبز المصنف <sup>(١)</sup> ، والثياب برقومها <sup>(٢)</sup> وبيع الأعدال على البرزنج <sup>(٣)</sup> . مما لا فرصة لشرحه هنا ، وهو من أندر ما يظفر به في كتب التاريخ العادية التي استهلك نشاطها القول عن السياسة والحكام .

• • •

وإذا ما كانت السيرة النبوية مجال التأليف ، وكان محمد بن إسحق صاحب أوسع جمع فيها وهو الذي لخصه ابن هشام ، واشتهر تلخيصه في الميدان فإننا لنذكر ما كان بين مالك بن أنس صاحب الموطأ وبين ابن إسحق هذا من خصومة هاجم فيها مالك ، ابن إسحق ، وسماه دجلا ، كما هو مبين في موضعه من تاريخ الرجلين ، فإننا لهذا ستجد أن الموطأ حين يعرض لشيء من السيرة على ما أشرنا إليه قريباً - يقدم لنا مرويات فيها مجال لنقد سندها ونقد متنها ، إذ أن رجال الموطأ كانوا موضع الدرس المفرد ممن خدموا الموطأ بسنده ومثته خدمات جادة واسعة وبذلك يكون مجال « الموطأ » بأقدميته ، في السيرة هو المحصال التحقيقي الذي يدفع عن السيرة بعض

ما وجه إليها منذ القديم الأول في شعرها وخبرها . ولا فرصة للتخلص من هذا النقد لمحتويات مرويات السيرة إلا بالنقد الذي جال فيه المحدثون وصالوا . ومستشرق بذلك - على الزمن - المجموعات الحداثية الأخرى ، بما يرد فيها من السيرة ، وما تعرض له من قول للرسول عليه السلام ، وفعل ، وتقرير يتكون منها الحديث ، وعن طريقها توصف حياة الرسول وتكتب سيرته كتابة صحيحة . وهكذا يأخذ « الموطأ » مكانه في السيرة ، حينما تحقق ، كما أخذ مكانه في التاريخ ، حينما يندق وتلتبس مصادره ، من جميع المظان التي تحمل آثاراً حيوية ، من العصر المورخ . وبهذه المناسبة تعرض لشيء عن .

### الموطأ . . والمنهج النقلي في ثقافتنا :

إذ وصل المنهج النقلي في الثقافة الإسلامية - مع الزمن - إلى مستوى من الدقة ، لا يكاد يضيف إليه التجديد الحديث زيادة تذكر

وقد كتب « الموطأ » في أولى مراحل تكوين هذا المنهج ، إذ يبدو أن القوم لم يشعروا بالحاجة إلى شيء من الإسناد وسلسلته ، منذ احتاجوا إلى النقل ، بل لم يكونوا يسألون عن الإسناد - لعدة أسباب - حتى وقعت الفتنة ، فنظروا إلى من كان من أهل السنة فأخلوا حديثه ، ومن كان من أهل البدع فتركوا حديثه ، ثم تتابع تطور الإسناد حتى بلغ درجته التي أشرنا إليها من الدقة .

ويروي خبر يشعروا بأن مالكا عاصر هذه النشأة ، في بواكيرها ، إذ يقول هذا الخبر : ما كنا نفهم أن أحدا يكذب على رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، متمعداً ، حتى جاءنا قوم من أهل المشرق فحدثوا عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين كانوا عندهم بأحاديث لم نعرفها ، فالتفتت أنا ومالك

(١) : (٢) الموطأ ج ٢ ص ١٦٥

(٣) الموطأ ٢ : ١٥٩ و ١٦١ - أي يبعها على صفة معلومة ، ويرتاج دون نشأ وعرضها ، فهو بيع غائب وغير منظور ، مما يشبه عمل « البورصة » اليوم .

ابن أنس فقلت : يا أبا عبد الله ، والله إنه لينبغي لنا أن نعرف حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن هو ؟ وعن أخذنا ؟ فقال : صدقت يا أبا سلمة ، فكنت لا أقبل حديثاً حتى يسند لي ، وتحفظ مالك ابن أنس الحديث من أيامئذ .

ولهذا الخبر بقية تشعر بأن هذا الطلب للسند كان يعتبر شيئاً محدثاً ، أو قل مبتدعاً ، إذ يقول راوى الخبر بعد ما سبق : فبحثت عبد الله بن الحسن ، فقال لي : يا ابن سلمة بن أسلم : ما بلغني أنك تحدث ، تقول : حدثني فلان عن فلان ؟ ! قلت : بلى ، خلط علينا شيعتكم من أهل العراق ، وجاءونا بأحاديث عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فحدثته بعض ما حفظت فعجب ، وقال : أصبت يا ابن أخي ، فزادني في ذلك رغباً - الخطيب البغدادي - الكفاية في علم الرواية - ط المهند ص ٣٩٤ وما ننسى حين نورد هذا الخبر أن راويه عبد الله

ابن سلمة بن أسلم هذا قد ضعفه قوم ، وقال من قال : « إنه متروك الحديث - الذهبي ميزان الاعتدال ٢ : ٤٢ - وهذا لا يجعل خبره كافياً في تحديد ظهور السند على هذا الوجه ولا في جعل « مالك » يبدأ عنانيه بالإسناد على هذا الوجه أيضاً ، لكن معنى هذا الخبر في جملته وهو الاتجاه إلى الإسناد بعد أن لم تكن لهم عناية به معنى تشهد به روايات أخرى ، تقرر هذا القدر من أمر الإسناد ، والعناية به بعد ظهور الفتنة وبهذا يمكن الاطمئنان إلى أن مالكا ، فيما بعد منتصف القرن الثاني الهجري كانت ترداد عنانيه بالسند تدريجياً متأثراً بالحركة العامة حوله في هذه العناية . وبذلك يفهم قول أصحاب التراجم عنه : إنه أول من انتفى الرجال من الفقهاء بالمدينة .

وبهذا القدر من وصف تطور الرواية يمكن أن نفسر ظاهرتين هامتين ، من عمل مالك في رواية الموطأ وأولى هاتين الظاهرتين هي :

أن مالكا يسند ما يرويه في الموطأ حيناً ، ويرسل ما يرويه أحياناً ، حتى أن المسند من مرويات الموطأ لا يجاوز الثلث كما قيل ، وتعد هذه النسبة في الإسناد نسبة عالية ليست لأحد من نظراء مالكا ، وبهذا التفسير لحال الرواية في عصر مالكا لا يكون مرسل هذه الفترة - ولا سيما مرسل مالكا - كمرسل غيرها . حين يقوى التنبيه إلى السند وطلبه ..

وثانية هاتين الظاهرتين هي : - أن مالكا ظل في نقد دائم وغربة مستمرة كل يوم لما دونه من مروياته في الموطأ حتى قالوا : إنه وضع هذا الموطأ على عشرة آلاف حديث ، فلم يزل ينظر فيه كل سنة ويسقط منه حتى بقي على هذا القدر الأخير ، وهو على أكثر عد ألف حديث ويضع مئات وبهذا التفسير لتطور الرواية يفهم عمل مالك في هذا الاستقصاء الدائب دون مساس بذكره .

### الموطأ .. بين آثار مالكا :

يقرر الأقدمون ، جيلاً بعد جيل : أن مالكا لم يشهر عنه غير الموطأ ، فهو الذي واطب على إسماعه وروايته ، وحذقه منه ، وتلخيصه له ، شيئاً بعد شيء ، حتى آخر حياته .

وقد كانت العناية به منذ القرن الثاني إلى اليوم تناسب هذا الأستمرار ، فبدأ ذلك بروايته وتلقيه ، وتعددت لذلك نسخه ، حتى بلغت أربعة عشر أصلاً ، في الأقاليم المختلفة ، يمثل كل أصل رواية ناقل خاص عنه ، وكان من هؤلاء الناقلين من له شأن في مدرسة فقهية أخرى كمحمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة المعروف .. وروى الموطأ عن مالك رواية لم ينفردوا بنسخ خاصة ، وقد بلغ عدد هؤلاء كثرة كاثرة ، وفي ذلك كله دلالة على الاهتمام :

وتلا هذا التلقى النشاط اجتهد حافل بدراسات متنوعة في الموطأ ، استمرت إلى عصرنا ، من شروح

كثيرة ، إلى شروح لشيء منه كالشواهد ، إلى عناية خاصة برجاله وحالم ، إلى تتبع لاختلاف الموطئات إلى كذا وكذا مما لو حاولنا سرد شيء منه لاستغرق صفحات ، وقد ضاع من ذلك ما ضاع ، وبقي منه كثير وصلنا — ولا بد لنا هنا من وصف شيء من هذا الذي وصلنا من هذه الدراسات المتنوعة التي تتكفل بها الفهارس العامة والخاصة .

وقد طبع من تلك الدراسات ما طبع في المشرق والمغرب ، ولا يزال يطبع منه جديد وجديد .

ولو أشرنا إلى شيء مما لم يطبع دفعا للههم إلى الظفر به لذكرنا كتاب « الاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار ، مما رسم الإمام مالك في موطنه من الرأي والآثار » للحافظ أبي عمر يوسف بن عبد البر بن عاصم النري القرطبي ، الذي قام وحده بمراسات مختلفة للموطأ ، لا نجد هنا الفرصة لسردها ، بله وصفها .

وكتابه الاستذكار هذا ضرب من الفقه المقارن ، يبرز في تاريخ الفقه الإسلامي ، ومنه نسخة في مصر بأسف المطلاع عليها لذهاب نحو نصف الأوراق من مقدار ثلثي الجزء الأول منها : ولو اجتمعت منه — على البحث — نسخة صالحة لكانت خدمة للتاريخ والفقه ، تستحق التنبه .

\*\*\*

وليس معنى هذا الذي أشرنا إليه من شهرة الموطأ أن ليس هناك حديث عن آثار أخرى في التصنيف ، بل يذكر له من الآثار ما يحتاج وصفه ، وتقومه إلى مجال من الصفحات يقرب من هذا الذي كتب كله . فمن هذه الآثار ما تنكر نسبه إليه كرسالة « الآداب والمواعظ » . ومنها ما لم تشهر نسبه إليه ، وإن قيل إنه أكبر كتبه ، مثل كتاب « المناسك » ومنها ما عزاه إليه تلاميذه له ، ككتاب « المجالسات » الذي بقي حتى القرن العاشر

المجري ، وكتاب « المسائل المنسوبة » لمالك ، ويقال إن منه نسخة في غوطا ، وفي مجال النسبة إلى مالك ، يذكر كتاب « الاستيعاب » لأقوال مالك . ومن المصنفات كذلك ما ينسب إليه ، ولكنه غير قريب من جو ثقافته مثل كتاب « النجوم وحساب دوران الزمان ومنزل القمر » ، وقد يدخل هذا الكتاب ضمن كتاب الاستيعاب السابق ذكره ، فيما يقول الراوون ، ولم يتيسر حتى الآن الظفر بشيء من ذلك .

ومن المصنفات المعزوة إليه وهي من جو ثقافته ، « التفسير لغريب القرآن » ويقول السيوطي في القرن العاشر ، إنه رأى هذا التفسير ..

ومن آثاره المروقة رسالة إلى الليث بن سعد في مصر وهي صغيرة .. ويذكر من هذه المصنفات ما قد يوصف بالكبر والضخامة ، وما قد يسكت عن وصفه ، ولم يصلنا شيء من هذا ولا ذاك مثل : رسالة له في « الفتوى » ورسالة في « الأقضية » ، وكتاب « السر » .. وما يذكر عند الحديث عن مالك والفقه المالكي كتاب « المدونة » وهو من مدونات رجال المذهب ، في القرن الثاني وبعده مما يعزى إلى مالك فيه قول أو نقل ، ولا ينسب لمالك بأكثر من هذا ، فلا هو مما ألقاه أو أملاه .

والصفحات من ٧٤٣ إلى ٧٦٥ من الجزء الثالث من ترجمتي المحررة لمالك بن أنس تحوي بحثاً عما ذكر من هذه المصنفات في الفقه وما حوله ، وفي الصفحات ٦٨٨ - ٧٩٤ حديث عن مالك المتكلم ، وما يعزى له من رسالة « القدر والرد على القدرية » التي لم يصلنا منها شيء . كذلك .

### نبد من الموطأ في معان حيوية

١ - عن مالك عن زيد بن أسلم عن أبي صالح السمان . عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

« الخيل لرجل أجرة ، ولرجل ستر ، وعلى رجل وزر ، فأما الذي هي له أجر فرجل ربطها في سبيل الله ، فأطال لها في مرج أو روضة ، فما أصابت في طيلها ذلك من المرج أو الروضة كان له حسنات ، ولو أنها قطعت طيلها ذلك ، فاستنت شرفاً أو شرفين ، كانت آثارها وأروائها حسنات له ، ولو أنها مرت بنهر فشربت منه ، ولم يرد أن يسقى به كان له ذلك حسنات ، فهي له أجر .

ورجل يربطها تغنياً — أى استغناء عن الناس — وتففقاً ، ولم ينس حق الله في رقبائها ولا في ظهورها فهي لذلك ستر .

ورجل وربطها ، فخرّاً ، ورياء ، ونِواء — أى مناوأة ومعاداة — لأهل الإسلام ، فهي على ذلك وزر .  
٢ — عن مالك ، عن زيد بن أسلم أنه قال : —

« شرب عمر بن الخطاب لبناً فأعجبته ، فسأل الذي سقاه : من أين هذا اللبن ؟ فأخبره أنه ورد على ماء ، قد سياه ، فإذا نَسَم من نَسَم الصدقة ، وهم يسقون ، فجلبوا لى من ألبانها ، فجعلته في سقائي . فهو هذا ، فأدخل عمر بن الخطاب يده ، فاستقاه .»

٣ — عن مالك أنه بلغه عن عبدالله بن عمر أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تمنعوا إمام الله مساجد الله »

٤ — عن مالك ، عن أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله ، أن عائشة بنت طلحة أخبرته ، أنها كانت عند عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم . فدخل عليها زوجها هنالك ، وهو عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق ، وهو صائم ، فقالت له عائشة : مامنك أن تدنو من أهلك ، فتقبلها وتلاعيا ؟ فقال : أقبلها وأنا صائم ؟ قالت : نعم .

٥ — عن مالك عن ابن شهاب ، عن عروة بن

الزبير عن عمرة بنت عبد الرحمن ، عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت :

« كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذا اعتكف يذنى إلى رأسه فأرجلته ، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان . »

٦ — عن مالك عن يحيى بن سعيد : أن أبا قتادة الأنصاري قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إننى جمعة أفأرجلها ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم ، وأكرمها فكان أبو قتادة رجا ذهباً في اليوم مرتين لما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : نعم وأكرمها .  
٧ — عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه : أن عمر بن الخطاب قال وهو يطوف بالبيت للركن الأسود :

« إنما أنت حجر ، ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلك ما قبلتك ثم قبله . »

٨ — عن مالك ، عن حميد الطويل ، عن أنس ابن مالك أنه قال :

سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ، فلم يعب الصائم على المفطر ، ولا المفطر على الصائم .

٩ — قال يحيى : سمعت مالكا يقول في صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان ، إنه لم ير أحداً من أهل العلم والفقه يصومها ، ولم يبلغنى ذلك عن أحد من السلف ، وإن أهل العلم يكرهون ذلك ، ويتخافون بدعته ، وأن يلحق بربما ما ليس منه أهل الجاهالة والجفاء ، لو رأوا في ذلك رخصة عند أهل العلم ، ورأوهم يعملون ذلك .

١٠ — عن مالك ، عن أبي الزبير المكي ، عن سعيد بن جبير ، عن عبد الله بن عباس أنه قال :

صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الظهر والعصر جميعاً ، والمغرب والعشاء جميعاً ، في غير خوف ولا سفر ، قال مالك : أرى ذلك كان في مطر .

١١ - عن مالك ، عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم ، عن ابن أبي مليكة : أن عمر بن الخطاب مر بامرأة مجذومة ، وهي تطوف بالبيت ، فقال لها : يا أمة الله ، لا تؤذي الناس ، لو جلست في بيتك ، فجلست ؛ فربها رجل بعد ذلك ، فقال لها : إن الذي كان قد نهأك قد مات فاخرجي ، فقالت :

ما كنت لأطيعه حياً وأعصيه ميتاً .  
١٢ - عن مالك عن يحيى بن سعيد أنه بلغه أن رسول الله صلى عليه وسلم كان يدعو فيقول : اللهم فائق الإصباح ، وجاعل الليل سكناً والشمس والقمر حسبانا اقض عني الدين ، وأغنني من الفقر ومتعني بسمعي وبصري وقوتي في سبيلك .



# حياة جونسون لبزويل

بقلم

الدكتور نظمي لوقا

الأستاذ بكلية المعلمين

إلى الجغرافيا باسكال باوولي الزعيم الوطني الكورسيكي الذي كان يتولى قيادة الحركة الوطنية الثورية المطالبة باستقلال تلك الجزيرة التي كتب لها في ظهر الغيب أن تنجب لفرنسا أعظم قوادها: «نابليون بونابرت» ، كما ينطق اسمه في لغة مسقط رأسه ... وقد استمرت هذه الرحلات إلى سنة ١٧٦٦ .

وفي هذه السنة عيّن قبل في قائمة المحامين بإسكتلندة وبدأ إنتاجه الأدبي بنشر «دوراندو: حكاية إسبانية» في سنة ١٧٦٧ وتزوج من سيدة لاباتنة لها في سنة ١٧٦٩ عاشت معه عشرين عاما ، وتركته له حين ماتت في سنة ١٧٨٩ عددا كبيرا من الأبناء تبع منهم جيمس بوزويل الأصغر الذي صار من أعلام المحاماة وكان له نشاط أدبي ولا سيما في تحقيق ونشر آثار شكسبير متحمسا بذلك عمل «مالوني» .

وفيا بين سنتي ١٧٧٢ و ١٧٨٤ كان يذهب إلى لندن ويزور جونسون في أوقات متفاوتة . وفي إحدى تلك الزيارات في سنة ١٧٧٣ قدمه جونسون إلى «الندوة الأدبية» التي أسسها هو وصحبه وصار بوزويل عضوا فيها بفضل تلك التزكية .

يعتبر جيمس بوزويل المولود في سنة ١٧٤٠ والمتوفى في سنة ١٧٩٥ بإجماع الآراء «أمير كتاب السيرة من الإنجليز» . لا يختلف في هذا من يقدرون صفاته الشخصية ومن يزدونها ... والفريق الأخير من النقاد هم الكثرة الغالبة . فما كانت له في نظر معاصريه قيمة ترتفع به فوق مستوى الأجلال والطفليين على مجالس أهل الفكر والأدب . . فقلبا اجتمع التقيضان في تقدير إنسان : إكبار فنه وازدراء شخصه ، كما اجتماعا في شأن جيمس بوزويل .

وكان والده قاضيا إسكتلنديا لقبه الفخرى «لورد أوكنك» ، أرسله لتلقي العلم في جامعة أدنبره المشهورة ، عاصمة إسكتلندة ، وإلى جامعة جلاسجو . وكان لقائه لصامويل جونسون في مايو سنة ١٧٦٣ ، وله من العمر ثلاث وعشرون سنة . ثم رحل إلى أوترخت في ألمانيا في السنة نفسها لإتمام دراسته العليا ، وكانت له هناك قصة حب مشهورة مع «ليزبيل زويلن» ، ثم طاف بمواضر أوروبا الكبرى ، والتقى بأقطاب الفكر والأدب ، وفي طليعتهم معاصره العظيمان روسو وفولتير ، وتولى روسو تقديمه بخطاب

وخلطائه الأعلام مثل بيرك وجاريك وجولد سميث  
وريتولنز .

وما ظنك بجل يسجل فيها يسجل آراء الناس  
فيه ، وسلوكهم معه ، فإذا لجأ على الاستهانة  
بعقله ، واستحقاق بدواته . فلم يتحرجوا عن مجابته  
بذلك الرأي فيه .. وهو لا يبالي ما يقولون وما  
يفعلون ؟

وقد دققه «ماكولى» فى دراسته لشخصيته  
بأوصاف ونعوت لصقت به وسودت صورته فى  
نظر الناس . فهو على حد قوله : دنى متعرج غيبل  
ثرثار أحقق فضولى . «معصوم» من التوفيق فى  
أسئلته ، يسأل حين ينبغي الصمت ، ويوجه السؤال  
الوحيد الذى ينبغى ألا يوجه إلى المسئول . ولا  
يلزم معنى لألفاظ الخرج أو التكم أو الاحتشام .  
ينتقل الأحاديث بين الناس غير مبال أو غير مدرك  
لملحة الوقعة . إذا رأى سيداً يرتدى ثوباً بآدى القدم  
أو الرثالة لم يتجاهل الأمر ، بل يسأله سؤالاً مباشراً  
أمام الناس عن علة ذلك ! وإذا سمع كلمة جارحة  
عن صديق نقلها إليه وذكر له اسم مغتابه ! يقاطع  
المتحدثين بملاحظات فجأة ولا يبالي زجرهم إياه !  
لا يعرف معنى الكرامة فى تزلفه وفرض صحبته على  
الناهين . ولا يعرف حياءً للإعجاب ببطله جونسون  
حتى بلغ عنده منزلة التقديس الأعمى وهو يضحك منه .  
ولكن ماكولى ينصفه ، أو يظن أنه ينصفه حين يقول :  
« إن حياة جونسون » عمل عظيم . بل تعظيم جداً بلا شك  
فإن قبل أن هومر رأس الشعراء ، ودعوستين رأس  
الخطباء ، وشكسبير رأس كتاب المسرحيات ، فمن الحق  
أن يقال كذلك أن بوزويل رأس كتاب السير . فإمام  
صاحب قلم يلحقه فى هذا المضمار ... وما من تناقض  
فى هذا . فكثيرون من أكابر الكتاب كانوا فى حياتهم  
الخاصة أشبه بالبلهاء . ومن هؤلاء جولد سميث  
ولا فوتين . ولئن قيل إن هذا الفريق من الأدباء

وفى سنة ١٧٨٦ قبل بوزويل محامياً فى المحاكم  
الإنجليزية وزادت زياراته للندن لهذا السبب وكثر  
اتصاله بجونسون ودلته . وفى سنة ١٧٨٩ استقر  
به المقام فى العاصمة الإنجليزية بصفة دأمة . وتقدم  
للاتخابات فى سنة ١٧٩٠ فخلد ، وفى سنة ١٧٩١  
نشر كتابه العظيم « حياة صمويل جونسون » .

ولبوزويل مقالات يربو عددها على السبعين  
نشرها فى « مجلة لندن » فيما بين سنتي ١٧٧٧  
و ١٧٨٣ يكثر فيها من الاستشهاد بالمأثورات  
والنصوص اللاتينية والإغريقية ويصدر فيها عن تحيز  
ظاهر لأرائه السياسية والاجتماعية . ولكن يذكر له  
بالفضل ما جاء فى بعض تلك المقالات من تنديد  
بقصر نظر البشر الذين « يعدون عن عمد وروية  
وسائل الدمار التى يقضون بها على أبناء جنسهم » ،  
فكان داعية للسلام ، كما كان من أكبر المدافعين عن  
حقوق الشعوب فى التحرر ، ولا سيما كورسيكا .  
ومن آثاره أيضاً « يوميات جولة فى جزائر  
هرايدز الإسكتلندية مع الدكتور جونسون » ، كتبها  
فى سنة ١٧٧٣ ولم تنشر إلا فى سنة ١٧٨٩ ، ويعتبر  
هذا الكتاب من أبرز وأمتع كتب الرحلات ، حتى  
لقد وصفه تريفليان بأنه « أخف وأرشق كتب الرحلات  
فى اللغة الإنجليزية » . وهو بلا شك أفضل من هذه  
الوجهة وأكثر حيوية من الكتاب الذى أصدره  
جونسون نفسه عن تلك الرحلة . وأوضح صفات  
بوزويل فى ذلك الكتاب هو « حب الإفضاء » ...  
والعجز عن التكم والتستر مهما كان الموضوع ومهما  
كانت الظروف ... وهى صفة سنجد على أمتها فى  
كتابه المعجز « حياة جونسون » ، وسنزداد لها فى  
ذلك المقام بحثاً وإحاطة . فهو فى تلك السيرة يذكر  
لنا كل شئ ، ولا يخفى عنا شيئاً ، كالمرأة الصافية  
التي تعكس كل ما يواجهه صفحتها ... ولا يعرفنا  
بخلاف جونسون وحده ، بل يعرفنا أيضاً بصحبه



أو أدنى جدارة بالحب من مزاياه ... ولذا رسم صورته على علاته ، بتدويه وقطويه وأضوائه وظلاله . لم يظلمه ولم يتحيز له . وكذلك فعل مع سائر الدائرين في فلك جونسون .

وإننا لنغبط بوزويل حقه إذا غفلنا عن سلاسة أسلوبه في الرواية ، ورشاقته وقدرته الفذة في استخدام الكلمة الموحية والعبارة المصورة ذات الظلال والأصداغ الفنية . فهو بلا شك من أقدر المصورين باللفظ ، كما أنه من أصدهم وأكثرهم تحرياً للأمانة ومن محاسن الصدف أن يكون جونسون شخصية فذة ، فينال أدبه تقدراً فوق حقه بكثير في زمنه ، مع أن أحاديثه أفضل من كتاباته بكثير جداً ... فوجد الكاتب الذي يسجل درر أحاديثه ويضمن له الخلود بذلك التسجيل الذي قدم للأجيال المقبلة أعظم سيرة لأربع متحدث بقلم أحقق صديق !

•

ومن الخير أن نذكر هنا قبل الشروع في تلخيص ذلك الكتاب الفذ ، أن جونسون كان في الرابعة والخمسين من عمره حين عرفه بوزويل . وقد أحصى المدققون الأيام التي قضاها الرجلان معاً في غضون الأعوام العشرين التالية حتى وفاة جونسون فلم تتجاوز مائتين وستة وسبعين يوماً ، بما في ذلك مدة رحلتهما في جزر إسكتلندا الغربية (الهبرايز) . فما لاشك فيه إذن أن الثغرات التي واجهت بوزويل ضخمة ، وكان عليه أن يستكملها بالسعي والتقصي والتحجيص . والحق أن الرجل لم يدخر وسعاً في سبيل ذلك ، فسافر ، واطلع ، واستجوب ، وأخرج ، وقارن ، وعحص . وله الفضل الأكبر في «جنسة» ما سمع وما جمع من النوادر — على حد تعبيره — أي أنه تقمص روح جونسون لكثرة ما تشربه من طباعه وأسلوب تفكيره ، فاستطاع أن يقيس المسموعات بعضاً إلى بعض ،

أدركوا المجد على ضعفهم .. فإن بوزويل يتفرد بتوهم بأنه نال المجد عن طريق ضعفه . أولئك بحسب لم أنهم تغلبوا على عقابيل الضعف . أما هو فكان ضعفه مطيته إلى الخلود ! فلولم يكن أحقق كبيراً لما وسعه أن يكون ذلك الكاتب الكبير ! فهو عبد مهن فخور بمهنة عبوديته ! وأضحوكة للنابهن يعجز بمكانه الزرى من مجلسهم الرقيق ! ولغفلته عن سخافة مسلكه ووضعه استطاع أن ينفذ إلى الصف الأول من الكتاب فيحتل مكانه إلى جوار ، بل وفوق تاكيتوس وألفيري ، بل وفوق معبوده جونسون نفسه ! فلا نظير له في دقة الملاحظة وشدة الاهتمام بالتقصي والتلصص واستراق السمع والنظر ! وهو ذو موهبة فذة في تصوير الحركات ورسم الجو والإحاطة بمختلف التيارات ، لا يدع شاردة ولا واردة إلا ذكرها ، ولو وصمته بالجزء والعار . فن فضائله الأدبية أن يجاهر بما لوحدث لسواه لبالغ في كتمانها أو لاتحرج إذا أفشاء غيره عنه أما هو فبعلته من فوق أسطح البيوت ويصيح به على الملأ ...

وهذه الخلة : خلة الإفشاء ، هي سر حاقته ، وهي كذلك سر احتقاره بين عشرائه ، ولكنها أيضاً سر تفوقه في كتابة السيرة .

إن بوزويل ينقل الوشاية بنفس الروح العاجزة عن التمييز التي يقش بها أسرار نفسه وسوءاته . إنه لا يقصد السوء بالوشاية ، إلا بقدر ما يقصد شريط آلة التسجيل السوء حين «تنطج» عليه أوبق الأحاديث فيعيدنها محذافيرها .

وليس أدل على صدق هذه الخلة وتأصلها فيه من منهجه في كتابة سيرة «معبوده» جونسون ... فهو يورد كل كبيرة وصغيرة ، لا ينفي الشوائب ، ولا يعمد إلى التحسين والتجميل ... وعلة ذلك أنه ينظر إلى جونسون نظرة «الحب» الحفيقي . فيراه حبيباً إلى نفسه كما هو ... فنقائصه في نظره ليست أقل قيمة

ويضفى على ما يصح منها روح الرجل ولمحته . فإذا هى نابضة بالحياة كأنما هى خارجة من فيه لساعته . ولولا ذلك لكنت « كلمات ميتة » خير ما تصل إليه أن تكون كالمومياء المحفوظة بالتحنيط ! ولا نسى فضل « فضول » بوزويل الفطرى ، فطالما تعقب جونسون فى حياته بالأسئلة الملحة عن كثير مما فاتة فى ماضى حياته . وعن طفولته وصباه على الخصوص غير مبسال بما يتاله من زجر « الرجل الكبير » حين يضيق صدره . وما أكثر ما كان يضيق . ويترأى عن « قبل وقال وكثرة السؤال » . ومن حسن حظ قراء الأدب أن بوزويل كان صفيقاً « لا يعرف الحياء ولا يردعه زجر عن إشباع فضوله » وأنه كلما حصل على نبذة جديدة بالتسجيل كان يسجلها ، ولو كان القوم على مائدة الشراب . فلا يستكف أن يخرج كراسه وقلمه !

ويبدأ الكتاب ببيان طريقته فى كتابة « سيرة الحياة » وأنها خلاف التقرىظ الذى يزيغ الحقيقة جرياً وراء مجاملة جوفاء . وأن الضلال فى الصورة مكمل للآضواء . وأن المضاهاة بين الأقوال والمؤلفات نقطة لا بد منها حين يكون المترجم له عالماً فى التأليف وسيد بلغاء عصره ومتحدثهم . ثم يشرع فى الكلام عن أبوى جونسون ومنبت أرومته ليتابع مجرى حياته من المنبع إلى الختام المحتوم . وعلى شطآن ذلك التيار العرم أدغال ومروج : وتلال وصحارى . وتلوج تكسو القمم ووهاد تضطرم بالقيظ . وبراكين ثائرة . وعيون ثائرة . وتقليات فى المناخ والمتنوع ، يصفها وصف خبير . ويسجل دقائقها التى سمعها أو جمعها فبيعت فيها الحياة .

إنه ابن مايكل جونسون من أهالى دير بيشاير . وهو رجل مغمور النسب استقر فى ليشفيلد يبيع الكتب والأدوات المكتبية فلا يرزق من ذلك

إلا الكفاف على جهد ومثقة . وأمه « ساره فورد » من أسرة عريقة فى وارويكشاير . وهو بكر أبويه . أنجبه أبوه وهو فى الثانية والخسين من عمره فى شهر أغسطس سنة ١٧٠٩ ، ودخل المدرسة العامة فى مسقط رأسه سنة ١٧١٧ وأصيب فى طفولته بداء الملوك كما كانوا يسمونه فى ذلك الزمان . وهو ضرب من السل أهم أعراضه تضخم الغدد اللمفاوية . ولا سيما ما يوجد منها فى العنق . وكان الشائع أن وسيلة الشفاء من ذلك الداء هى « لسة الملك » . فحمل إلى لندن لنلسمه الملكة آن . ولكن لسة الملكة فى هذه المرة لم تأت بمفعولها المرتقب ، فشوه المرض وجه صمويل جونسون ، وأثر على قوة أبصار إحدى عينيه تأثيراً كبيراً حرمه من نور تلك العين مدى عمره .

وكان « سام » الصغير كسولاً ، بيد أنه أوتى موهبة خارقة فى الحفظ ، وقابلية كبيرة للتعلم . فجعل يلهم الكتب ويتعلم اللغات ويطالع فيها شتى المصنفات التى تقع تحت يده حيناً انتق . ويعى ما فى بطونها ويستوعبه كما يستوعب الأسفنج الماء . !

ولما بلغ التاسعة عشرة من عمره كتب له أن يذهب إلى جامعة أكسفورد . وما كان ليتسنى له هذا على إملاق أبويه لولا أن عملاً ثرياً من عملاء أبيه أعجب بذكائه وسرعة بديته وقوة عارضته فوعد أن يمدّه بما يعينه على التعليم هناك . ثم نكل ذلك الثرى به وأخلف وعده . وترك « سام » أكسفورد من غير أن يظفر منها بإجازة التخرج بعد أن قضى بها ثلاث سنوات ( من ١٧٢٨ إلى ١٧٣١ ) كان فيها طالباً خارقاً للمألوف فى الطلاب : يدهش معلميه بنصوص من المؤلفين اللاتين لا يكاد يعرفهم أحد فيكسبه ذلك إعجابهم وتقديرهم . ثم تخفى عن الأنظار بغير اعتذار . فإذا عاد وسأله الخاضر عن علته تخلفه . قال بـرود : « كنت أرناض فى الخلاه ! »

والحقيقة أنه كان يتغيب تحت ضغط إحساسه بهوان فقره . وتهرباً من نظر زملائه إلى أصابع قدميه وهى تطل من حذائه البالي . وحدث ذات يوم أن ترك له بعضهم حذاءً جديداً على باب حجرته فى المسكن الجامعى ، فثار غضبه وألقى بالحذية بعيداً عن بابه !

ومارس جونسون التعليم زمناً بعد مغادرة أكسفورد ، وفى سنة ١٧٣٥ تزوج من أرملة تكبره بعشرين عاماً ، وحصل منها على بائدة متواضعة افتتح بها مدرسة خاصة قرب مسقط رأسه فى سنة ١٧٣٦ ، فلم يقبل عليه إلا ثلاثة تلاميذ ، أحدهم « دافيد جاريك » الذى صار أعظم ممثلى زمنه . فتبخر الجانب الأكبر من الجنيئات السبعائة التى تلقاها من زوجته ، ولم يبق له إلا أحبا . والحق أنه كان يحبا حباً صادقاً ، وظل وفيّاً لها بعد مماتها .

ورحل مع تلميذه جاريك إلى لندن وقد عول على التكسب بقلمه . فعانى من شظف العيش سنوات كان حسبه فيها أن يعيش على شلن واحد فى اليوم ، إذا قبض له أن يجد ذلك الشلن . وظل يقاوم الفاقة وسوء التقدير ، وسوء الصحة ، يعمل مغموراً فى الصحافة وفى خدمة الناشرين ، وكان أول عمل أدبى أذاع شهرته بين أهل الأدب قصيدته الساخرة ولندنه على غرار الأهجية الثالثة لجوفينال . ولكنه لم ينل لقاء ذلك العمل المرموق سوى عشرة جنيهات ٢١

وزادت صحته سوءاً فصارتها لنوبات من الكآبة والسوداء والتشنجات . وفى منتصف عمره أصيب بالربو . وأجرت عليه شهرته البالغة رزقاً محدوداً بكتابة المقدمات ، والتقارير البرلمانية والمقالات المتميزة بالرصانة وقوة العبارة . وفى سنة ١٧٤٤ زادت شهرته رسوخاً عندما نشر كتابه عن سيرة صديقه ريتشارد سافيدج .

وفى سنة ١٧٤٧ نشر الخطة النصيلية لقاموس اللغة الإنجليزية ، وهو عمل لغوى ضخم كان حربياً فى حد ذاته أن يكفل له بقاء الذكر . واحتست الأوساط الأدبية بذلك المشروع ، وعكف عليه فى « نوبات » متقطعة من العمل الدائب المحوم على مدى ثمانى سنوات . واستطاع فضلاً عن ذلك أن ينشر فيما بين سنتى ١٧٥٠ و ١٧٥٢ مجلة نصف أسبوعية سماها « الهائم » حظيت بنجاح كبير .

وفى سنة ١٧٥٢ ماتت زوجته ، فزلت به تلك الكارثة نزول المزلزلات المصيات ، ولم ينقله من مشوباً بالكثير من الحزبات .. وبفضل هذا التداوى بالعمل المضى من الأسى والوحشة تمكن جونسون من إتمام القاموس الكبير الذى يعتبر أول كتاب من نوعه فى الإنجليزية سنة ١٧٥٥ . فأدهش الرأى العام باقتداره على هذا الجهد الفردى العنيف بحيث أنجز وحده ما ترصد له الدول الأموال ، وتحشد له جهود عشرات الرجال . فلا عجب أن ينصب من ذلك اليوم ملكاً على الحياة الأدبية ، قوله الفصل ؛ وحكمه لا يرد . وتساقطت المحافل على تقديم آيات التقدير لشخصه وعمله وصار الناس يتباهون بدعوتهم إلى قصورهم ، وبتهاقنوت على مجلسه .

وفى سنة ١٧٦٢ منحه الملك جورج الثالث معاشاً سنوياً سخياً هو ثلثائة جنيه كفته هموم العيش وأراحته من التضال فى سبيل القوت . وفى سنة ١٧٦٣ التقى به بوزويل . فيصف لنا كيف كان « الرجل الكبير » بضحك فيرتج بدنه الضخم وتهتز لقبهته جذران البيوت ! وخلقته الخفيفة تذكر الرأى بوحيد القرن . وما كان أقل من وحيد القرن ضراوة إذا استنير للهجوم ، فهو فى عنف الجدل « يرفع هراوة هرقل ... لماذا ؟ ليسحق فراشة أو بعوضة وبشر إعصاراً ليطرد ريشة أوزة أو يقصى عوداً من القش ! ... »

وإذا أكل أقبل على الطعام غير مكثر بما يكون من مظهره فيكثر من الألوان الشعبية الشبهة ، ويعب من النبذ عباً ، أما ثيابه فهلمة سينة المنظر كالحلة اللون عليها اللطخ والأوضار من قطرات المرق ! وصوته في الحديث مرتفع . ولجته خشنة ، ووجهه محقق حين يناقش ، يزداد انتفاخاً على انتفاخه ، ويهيل العبارات الساحقة على خصمه ... ولا يحمل في النهاية ضعفاً لأحد . وما أكثر ما كان يحتاج للجانب الضعيف في المشكلات عند التناظر أو النقاش ، لجرد إثبات قوة عارضته ، فأى فضل في إثبات ما هو ثابت ؟ إن الفضل أجمع في إثبات ما يبدو ممنوعاً على الإثبات ! إن جونسون في تلك الفترة مواطن لندني لا يؤثر شيئاً على التسكع في الشوارع الحبيبة إليه ، ولا سيما « فليت ستريت » ويظل منذ العصر إلى قبيل الفجر متفلاً بين المقاهي والطعام ، والمعبون يحفون به ، وهو ينطلق على سجيته فينحس هذا ويصرع ذلك ، في أقوى منطق وأجهر صوت وأخف روح وأمتع سحرية . ولا تكاد تنفذ توادره ولو أذعه وتكاته .

وفي سنة ١٧٧٣ قام برحلة إلى جزائر اسكتلندة الغربية وفي صحبته بوزويل . وبعد عامين نشر كتاباً عن تلك الرحلة « أيام « يوميات جزائر اخبار ايلز » ، وفيها بين سنتي ١٧٧٩ - ١٧٨١ عشر أجزاء كتابه الكبير عن « حياة الشعراء » وهو النموذج البارز لطريقته في النقد الأدبي .

وكانت جماعة دبلن قدم منحه الدكتوراه في الفنون سنة ١٧٦٥ . ومنحته جامعة أكسفورد الدكتوراه في القانون المدني سنة ١٧٧٥ . فأظهرت الجامعات الإنجليزية بذلك العمل تقديراً سلباً للرجل الذي لم يتخرج في الجامعة ولكن تأثيره على الحياة الأدبية في عصره كان أقوى من تأثير سائر الجامعات ...

وفي أواخر عمره أصيب بشلل جزئي فتجلىد إلى أن شفى منه تقريباً ، ثم مرض مرضه الأخير في سنة ١٧٨٤ ودفن في كنائس وستمنستر .

والكتاب يتعقب صلاته بجميع الأدباء البارزين والأحزاب السياسية ويكشف عن رجل قوى العقل ضيق الأفق كثير التحيز ، ينكر ولا يبالي . ويعدى فلا يقتصد . وما ظنك بمن كان يزدرى « روسو » و « فولتر » ولا يراهما على شيء ؟ وما ظنك بمن ظل ستة شهور بأن أن يصدق ما وصف به زلزال برشونة المشهور ويعتقد أن شيئاً من ذلك القيل ممنوع الحادث ... ويصدق في الوقت نفسه تصديقاً أعمى حديث الجن والغايرت . ويخرج لرصد الأشياء في بعض الأزقة التي قيل له إنها مسكونة . ويتعقب من صعبه الذين لا يتقادون له في ذلك العمل الجاد ؟

وكتاب بوزويل تقوم قيمته على حيوية تصويره وعلى أمانته في إمدادنا بجميع جوانب شخصية المرحوم له ، غير مكثر لأي اعتبار من الاعتبارات في هذا السبيل . يسجل ما سمع . ويجمع من الثقة ما لم يسمع بنفسه ، ويقارن ويثبت المصادر حتى لا يخدع أحداً في قيمتها . ولم يحل إعجابه المفرط بطله المعبود دون ذكر الحقيقة التي قد تسيء إليه ، أو تعز سوء رأى شائبه ولا ينسى للقارئ تقدير ذلك كله عن طريق الشرح المسهب . بل يعنى في هذا الصدد تقديم النماذج ما لا يغني التعليق ومن هذه النماذج - وهي قطرة من بحر آخر - سيرة القارئ علة افتتان دارسي الأدب الإنجليزي بذلك الكتاب . بل افتتان كل إنسان به أيا كانت جنسيته . لأنه نخط قريب في أدب السيرة . ونموذج لا يتيسر النسخ على مثاله . إلا لمن كان مثل بوزويل في مزايه الأدبية التي ترجع إلى نقائمه الاجتماعية وعيوبه النفسية . من الفضول والصفاقة وإفشاء الأسرار . . . وهي عيوب شانت صاحبها ، حتى إن ابنه كان يضيق صدره كلما تحدث الناس عن الكتاب لعظيم الذي ألفه أبوه الأحق ...

وكلمة أعيد طبعه — وما أكثر ما نفقت تلك السلعة الأدبية لما فيها من غيبة ولغظ — أغضى بصره خجلا وخزيا من هذا الجحد المويق ! ولكن الأدب أفاد الكثير من هذا الذى شان المؤلف . وجلا لنا أصدق صورة للحياة الأدبية فى عصر من أزهى عصور الأدب الإنجليزى . ولن يفقد استمتاع الناس بقراءة هذا السفر على مدى الأيام ... فقلما تضم دفنا كتاب مثل ذلك الحفل الحافل من نبضات الحياة وخلجات العقول سافرة غير متسترة بفضل ذلك الفنان الذى لا يشق له غبار فى رسم « النفوس العارية » .

ونجترئ من ذلك الكتاب الذى تربو كلماته على نصف مليون كلمة بيضعة نماذج تبين مذهبه فى الكتاب . وأسلوبه فى التأليف ورسم الشخص ، وقصاها أن تكون مضعة يسيرة من مآدبة حافلة بأشهى الألوان ولكنها قصاصات من صورة واحدة هائلة تفقد معظم روعتها بالاجتزاء .

« حدثنى الدكتور آدمز أن جونسون كان محبوباً وهو طالب فى اكسفورد . يحظى بملاطفة الجميع ولذا كان كثير المزاح والمرح والمجون . فنعى بأسعد أيام حياته هناك ... وهذا من أدمع الأدلة على خداع المظاهر ، وعلى أنه قلما يعرف أحد منا الحقيقة الباطنة لشخص من خلطائه ... إذ حقيقة الأمر أنه كان فى تلك الفترة شديد التأذى من فقره وعلمته . ولما ذكرت له ما سمعته من الدكتور آدمز قال لى :

— آه ياسيدى ! لقد كنت مجنوناً عتيقاً وقتئذ . وكانت المرارة هى ما خالوه مجوناً . فقد كنت شديد الفقر ، واعتزمت أن أمهد طريقى بأدبى وقرىحتى ، فنجاهلت كل قوة وسلطان .

« وما سمعته من مستر جاريك أدركت أنه لم يكن محل احترام كبير من تلاميذه فى مدرسته الخاصة ، فغربة حركاته وإشاراته كانت تثير ضحكهم . وكان

الشايطين الصغار يترقون السمع . ويترقون النظر أيضاً من ثقب مفتاح باب حجرة توم . ليتبدروا فيما بعد بطرائف تدليله وغزله الغريب الذى يبته زوجته المحبوبة ! وكان يدعوها « بنسى » وهو تصغير إليزابث ... ولا ريب يبدو ذلك التصغير مدعاة للضحك إذا خوطبت به امرأة فى سنّها المتقدمة وحجمها الضخم ! فهى كما وصفها لى مستر جاريك سيدة مفرطة البدانة . صدرها أكبر من المألوف حتى بالنسبة لجسمها . وخداها متضخنان . يعلوهما طلاء أحمر صارخ ... وثيابها بأدية التبرج ، وكلامها يغلب عليه التكلف . وسلوكها كله ينطق بالخلقة .

« سأجهد فى تقديم الدكتور أوليفر جولد سميت لى القراء وأعرفهم بخلافته العجيبة : إنه رجل من أهل إيرلنده ... عقله أشبه بالتربة الخصبة القريبة الفور التى لا تقرب فيها الجذور العميقة ... فالبلوطة الشاهقة لا تنبت هناك ، وقصاها أن تنبت الزروع الصغار التى تروق للنظر فى ثيابها الشائق ... وقد تناقل الناس عنه أنه يأتى بالحفاقات حين يتكلم . ولكن هذا الزعم مبالغ فيه حقيقة ... ففيه بلاشك دعونة غير عادية على النحو المألوف فى بئى وطنه ... وكثيراً ما تثير عباراتهم الضحك ... وهو أقرب لى أن يكون ما يسميه الفرنسيون « طائشاً » وكثيراً ما يدفعه الغرور لى الخوض فى مسائل لا علم له بها ، ومن غير تدبر فى الغالب . وهو قصير القامة جلف المظهر ، يوحى شكله بأنه رجل علم يتكلف سيات السادة ! صارت الدكتور جونسون بما يلفظ به البعض حول قبوله معاشاً من الملك الحالى (جورج الثالث) وهو من أسرة هانوفر التى اغتصبت حق الملك جيمس . فضحك ضحكة مجلجلة وقال لى :

— ما أحق تلك الضمجة التى يشرونها حول المسألة . وكل ما هناك أنى قبلت معاشاً يتناسب مع قيمتى الأدبية . وما زلت بعد قبوله الرجل الذى

كته من قبل ، ولم تزل مبادئ كما كانت ... وكل ما هناك أنى (وايشم) لا أستطيع الآن أن ألعب آل هانوفر ، وليس من اللائق أن أشرب نخب الملك جيمس بتبذد أدفع ثمنه من مال الملك جورج . ولكنى أعتقد يا سيدى أن لذة آل هانوفر وشرب نخب الملك جيمس ثمت ما يعوضها وزيادة فى الجنيات الثلاثة كل سنة !

وضحك جونسون كثيراً عندما ذكرت أمامه تلك العبارة التى يشيعها « فوت » ويتناقها الناس متفكهن ، عن رأيه فى شريدان وقال :

— وإنه ياسيدى لغى غباء طبيعياً ، بالفطرة ! ولكن لا بد أن الرجل أجهد نفسه كثيراً جداً ليصل إلى ما هو عليه الآن ... فهذا النطرف فى الغباء ياسيدى ليس من صنع الطبيعة ! ... وما أنت ذاتى أنى لم أخسه قدره !

— ولما ذكرت له أنى سمعت فى صباح الأحد عظة ألقها سيدة من جماعة يقال لهم « الكويكر » قال لى : — إن المرأة ياسيدى حين تعظ أشبه بالكلب حين يسير على قائمته الخافتين ... لا تحسن ذلك العمل ، ولكنك تعجب على كل حال لحدوثه !

فى العربة كان معنا شاب هولندى وسيدة بدنية متقدمة فى السن . وتحدثت السيدة عن شلتها فى تربية بناتها . فقال ذا الدكتور جونسون :

لينك ريبينى ياسيدى كذلك . فقد كنت طفلاً شديد الكسل ! ولم تزل الكسل من طبعى طول حياتى أنا وائمة ياسيدى إنك لست كسولاً ...

— بل هى الحقيقة ياسيدى وهذا الشاب الذى معى مثل فى الكسل . أرسله أبوه إلى أدنبره فالتزم الكسل وأرسله إلى جلاسكو فظل على كسله . وأرسله إلى لندن فثار على الكسل ، وهو الآن فى طريقه إلى أوترخت حيث يواصل كسله كالمعتاد !

وعندما تحدثت السيدة بامتعاض عن ويلات محاكم الفتيش ، انطلق يدافع عنها ، لأنها تقطع يوارى الزين قبل أن تستشرى ، وعجب كل السامعين من غرابة رأيه ، ولكنى لم أعجب ، فإنى أعرف ولعبه بالإحتياز فى الجدل إلى رأى الضعيف ، ليبرز قوته فى النقاش . ولما ذكرت له أنى قضيت بعض الوقت فى أوروبا مع روسو أظهر استياءه لفساد صحبى ، فقلت له :

— لا لإخالك يا سيدى العزيز ترمى روسو بذلك الوصف . أنظنه حقاً رجلاً سيئاً ؟

— إن كنت تقصد المزى فلا داعى للكلام فى الموضوع . أما إن كنت تقصد الجد فأنا أظنه من أسوأ الناس ، وأراه وغداً يتبغى أن يطرد من حظيرة المجتمع ، وهو ما حدث بالفعل ! لقد نفته من أراضيها ثلاث أم أو أربع ، ومن الخجل أن يجد من يدافع عنه فى هذا البلد ! .

— أنا لا أنكر يا سيدى أن قصته ( إلوز الجديدة) قد يكون بها ما يضير الناس . ولكنى لأحسبه سيئ النية .

— هذا لا يجدى . إذ ليس فى مقدورنا أن نثبت سوء نية إنسان . وفى وسعك أن تحرق بالرصاصة دماغ شخص ما ثم تزعم أنك كنت تتوى أن تحطه . ولكن القاضى خلى أن يأمر بإعدامك ... إن روسو يا سيدى رجل سيئ للغاية ...

— أنظنه فى مثل سوء قولنبر يا سيدى ؟ — من الصعب يا سيدى أن تحكم أيهما شر من صاحبه !

وبصد ما ينادى به روسو من المساواة . قال جونسون :

— ما أبعدنا دعوى عن الحق أن الناس متساوون بالفطرة . فما من قوم تركهم معاً نصف ساعة إلا

وجدت نقرأ منهم اكتسبوا رجحاناً وسيطرة على الباقين ..

ولج شاب ذات مساء في مناقشته حول سلطة الدولة على رعاياها ، فقال له جونسون :

— إنك لتجادل الآن يا سيدى كما كنت أجادل أُمى وأنا طفل . عند ما خيل إلى أُمى صرت أرباباً ... والآن أدركت أنها كان ينبغى أن تضربنى بالسوط عقاباً لى على ذلك الفعل !

وقلت له ذات مرة بعد حديث اشترك فيه جولد سميث حول تقاعس جونسون عن الكتابة فى تلك الفترة وإخلاده للراحة :

— لى لأتساءل يا سيدى إن كانت الكتابة أمّنع لى من الامتناع عن الكتابة ...

فقال لى باقتضاب :

— تساءل ما شئت !

• لمت صديقاً لى على زواجه مرة ثانية ، لما فى ذلك من عدم رعاية لعهد زوجته الراحلة ، فقال جونسون :

— كلا يا سيدى . الأمر بالعكس ! إنه إن لم يتزوج الآن مرة ثانية كان معنى ذلك أن زوجته الأولى بغضت إليه الزواج . أما إذا تزوج ففى ذلك تنويه عظيم بزوجه الأولى ، لأنه يدل على أنها أسعدته بالزواج الأول فأغراه ذلك باستئناف السعادة مرة أخرى .

• أقبل جولد سميث يخطال فى حلة جديدة حمراء ، وركبه من فى الندوة بالسخرية ، فقال :

— إن الخائنك عند ما جاعنى بها جعل يتوسل لى أن أذكر اسمه وعنوانه لكل من يسألنى عن صنع هذه الكسوة الأنيقة لى .

فقال جونسون :

— لا عجب يا سيدى ! ذلك لأنه كان يعلم أن لوئها الغريب سيجمع حولك الخلق ليحملقوا فيها

فأراد أن يتخذك إعلناً عن مهارته واقتداره على صنع الثياب حتى ولو كانت من أسخف الألوان .

• أطال متحدث طارئ على الندوة فى الكلام عن لدع البعض وما إلى ذلك من الموام فى بعض الأماكن ... واستغرق نحو ثمانى دقائق فى وصف مفروغ منه ، فلما انتهى قال جونسون :

— بما يؤسف له يا سيدى أنك لم تلاق فى ذلك المكان أسداً مثلاً ، فإن البعوضة وقد استغرقت منك كل هذا الزمن فى الحديث عنها ، فما أخرى الأسد أن يستغرق وصفه على لسانك حولاً كاملاً !

• ولما كان من عادته أن يضحك من بعض الناس فى حضورهم ويركهم بالدعابة حتى يضحك المجلس كله منهم ، سأله :

— أنظن من اللائق يا سيدى فى جميع الأحوال أن تضحك من شخص وهو حاضر ؟

— الأمر يتوقف على الشخص وعلى الموضوع . فإن كان الشخص هيناً ، والموضوع هيناً ، فإنك لن تسليه شيئاً ذا قيمة حين تضحك منه !

• وسأله حين عاد من مأدبة دعى إليها مع نفر من «خيار الناس» هل كان الحديث ممتعاً ، فقال :

— كلا يا سيدى ، فقد قيل «كلام» كثير ، ولكن لم يكن هناك حديث ... لأنه لم يكن هناك موضوع للنقاش !

• وكبح ذات مرة من كثرة مباهاة بنفسى أمام الحاضرين ، فقال لى :

— إنك تكثر المباهاة بنفسك يا بوزويل حتى تثير السخرية بك . وإنك لتذكرنى عندئذ برجل دخل حانة على الطريق ووقف فى مطبخها يستدفئ ثم قال للجالس هناك بغير مناسبة :

— ألا تعرفون من أنا ؟

فقالوا له :

— لم يحصل انا هذا الشرف .

فقال :

— أنا فلان العظيم ، مخترع تقاليد الورق !  
وقال لي ذات مرة إحدى ملاحظاته الثابتة عن النفس البشرية .

— ما من شيء يثير الناس عليك مثل موهبة الحديث البارع العذب ، فإنهم يبدون السرور في وقته وهم يلعنونك في سرائرهم حسداً لك !

وعلى شدة جونسون في الجدل واقتداره على سحق خصومه ، لم يكن إنسان أكثر منه أهبة للاعتذار لمن يتضح له أنه قسا عليه بغير حق . ومن ذلك أن ورقة من أوراق تجارب الطبع لبعض أعماله حملت إليه ، فوجد فيها خطأ في الترتيب ، ورفض أن يقرأها وطلب وهو ناثق أن يرسلوا إليه من قام بالترتيب ( توضيب ) وكان ذلك الشخص هو « ماننج » المعروف بدمائه وورائته ، وهو الذي قام بترتيب نصف قاموس جونسون والجانب الأكبر من كتابه « حياة الشعراء » وحضر الرجل وأبرز الأصل المخطوط ، فتبين جونسون على الفور أنه لا لوم عليه ، فانبرى يقول له بحماسة وصدق ..

— سيدى المرتب ، أسألك الصفح ! أسألك الصفح يا سيدى المرتب مراراً وتكراراً ...

• ونماوته وإنسانيته في معاملة البائسين يكاد يعز نظيرها ، والحادثة التالية تثبت صحتها عندي .. فقد كان عائداً إلى بيته بأخرة من الليل حين عثر بامرأة مستلقية في الطريق وقد أعجزها الإعياء عن المسير فحملها على ظهره حملاً إلى بيته ، حيث اكتشف أنها من الوائى تردين في أحط مهاوى الرذيلة والفاقة والمرص ، فلم يغنها أو يطرداها ، بل أولاها كل رعاية وحنان مدة من الزمن غير قصيرة ، وتكبد في ذلك نفقة باهظة إلى أن استردت عافيتها فدبر لها مورداً للرزق والتكسب الحلال .

• ذم بعضهم أمام جونسون أهل إيرلندا لاندفاعهم

وبعدهم عن الاعتدال في القول والفعل ، فقال :

— بل إني أراهم يا سيدى على قسط من العدل لا يأس به ، لأن الواحد منهم لا يذكر أحداً من مواطنيه بخير !

• وكان سيي الرأى في أهل أسكتلندة ، فلما قدمنى له هذه الصفة مستر ديتز لأول مرة قلت له متودداً لأصل إلى قلبه :

— إني فعلا من أسكتلندة ، ولكن لا حيلة لي في ذلك !

ولأمر ما لم يرق له هذا القول ، فأجبنى مزججراً :

— ما أكثر من يتمحلون هذا العذر يا سيدى من مواطنيك ... إنهم أكثر مما ينبغي !

• لما حصل شريدان على معاش من الملك أثير الموضوع أمام جونسون ، فحمل عليه كعادته ... وغضب شريدان أشد الغضب عند ما نقلت إليه ما قيل ، ولم يجد تكريري وتأكيدي أن جونسون يحبه في قرارة نفسه وسيستقبله خير استقبال إذا لقيه ... وبلغ من حقه على جونسون أنه غادر فجأة داراً كان مدعواً إليها عندما علم أنني وجونسون سنأق بعد قليل ...

• وسمعتة ناثراً ضد جاريك لهُنة صدرت منه ، فحاولت تهدئته قائلاً :

— الكل هنا يعرفون مبلغ إكبار مستر جاريك لك ، فلا أظنه كان يقصد ...

— إني أعرف جاريك من قبل أن تعرفه أنت بدهر طويل ، فليست أرى لك أدنى حق في الخوض في هذا الموضوع .

• وقبل مامته بأيام قلائل سأل السير هوكنز أين سيدفن؟ فلما قال له إنه سيدفن في كاتدائية وستمنستر شعر بالارتياح شعوراً طبيعياً بالنسبة لشاعر مثله بل في رأيي أنه ارتياح طبيعي بالنسبة لرجل صاحب مخيلة عموماً لأنه لم يكن شيد مقبرة خاصة لنفسه وذويه .



# مقدمة ابن خلدون

بقلم

الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد داف

رئيس قسم الفلسفة والاجتماع بكلية الآداب

بجامعة القاهرة (سابقاً)

« المقدمة » ، كاترمير « تقصد بذلك مقدمة ابن خلدون طبعة باريس التي أشرف عليها المستشرق كاترمير وظهرت سنة ١٨٥٨ م .

« العبر » تقصد بذلك الكتابين الثاني والثالث من كتاب « العبر » ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر « طبعة بولاق التي تم ظهورها سنة ١٢٨٤ هـ ( ١٨٦٨ م ) في سبعة مجلدات ، خصص أولها للمقدمة ، والستة الأخيرة للكتابين الثاني والثالث في تاريخ الشعوب السابق ذكرها ، وهما الكتابان اللذان نعتيما بهذه الإحالة .

« التعريف » تقصد بذلك كتاب « التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً » وهو الكتاب الذي ترجم فيه ابن خلدون لنفسه وألحقه بكتابه العبر . ونحيل على هذا الكتاب في طبعة « لجنة التأليف والترجمة والنشر » التي ظهرت سنة ١٩٥١ ، وهي الطبعة التي حققها وعلق عليها الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي .

بسم الله الرحمن الرحيم

سنعرض في القسم الأول من بحثنا هذا سيرة تحليلية لمؤلف المقدمة . ثم ندرس في القسم الثاني « المقدمة » نفسها ، فنلخص موضوعها ، ونبين أغراضها ومنهجها في البحث وأثرها في التراث الإنساني ، مستشهدين في كل نقطة من هذه النقاط بطائفة من نصوصها . ثم نختم البحث بقسم ثالث نعرض فيه بإيجاز أهم الآثار الأخرى لابن خلدون .

وسنحيل في بحثنا على مؤلفات ابن خلدون بالمصطلحات الآتية توخيّاً للإيجاز :

« المقدمة ، البيان » تقصد بذلك مقدمة ابن خلدون طبعة لجنة البيان العربي ، وهي الطبعة التي حققنا فيها المقدمة ، وشرحناها ، وعلقنا عليها ، ونشرنا فيها الفقرات والفصول الناقصة من طبعتها . وقد ظهرت في أربعة أجزاء كل جزء منها في نحو أربعائة صفحة من القطع الكبير . وتشتمل هذه الأجزاء على نحو ثلاثة آلاف تعليق في هوامشها .

## القسم الاول سيرة تحليلية لمؤلف الكتاب

١ — أسرته ومولده ونشأته وتلمذته :

هو عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين ابن خلدون .  
فاسمه عبد الرحمن ؛ وكنيته أبو زيد ؛ ولقبه ولي الدين  
وشهرته ابن خلدون . ويظهر أنه قد اكتسب كنيته من  
اسم ابنه الأكبر حسب ما جرت عليه عادة العرب  
في الكنية ، وإن كنا لا نعرف عن طريق يقينى أسماء  
أولاده . وأما لقب ولي الدين فقد لقب به حينما تولى  
منصب قاضى قضاة المالكية في مصر ؛ فقد جرت العادة  
حينئذ أن يلقب من يتولى وظيفة قاضى القضاة بـ «لقب  
رسمى خاص يمنحه السلطان إياه . واشتهر بابن خلدون  
نسبة إلى أول من دخل الأندلس من أجداده ، وهو  
خالد بن عثمان الذى اشتهر فيما بعد باسم «خلدون»  
وفقاً للطريقة التى جرى عليها حينئذ أهل الأندلس إذ  
كانوا يضيفون إلى الأعلام وأواً ونوناً للدلالة على  
تعتيمهم لأصحابها .

وكثيراً ما كان يضاف إلى اسم ابن خلدون صفة  
الحضرى ، لأن أسرته ترجع إلى أصل يمانى حضرى ،  
ويتصل نسبها بالصحابى وائل بن حجر . ويحرص  
ابن خلدون نفسه فى مؤلفاته على إضافة صفة الحضرى  
إلى اسمه .

وقد نشأ بنو خلدون بمدينة قرمونة بالأندلس ، وهى  
التي استقر بها جددهم خالد بن عثمان ، ثم نزحوا بعد  
ذلك إلى أشبيلية ، ثم هاجروا إلى المغربين الأدنى  
والأوسط ، واستقر معظمهم فى تونس .

\*\*\*

وفى تونس ولد عبد الرحمن بن خلدون فى غرة  
رمضان سنة ٧٣٢ هـ ( ٢٧ مايو سنة ١٣٣٢ م ) . ولما

بلغ سن التعلم بدأ بحفظ القرآن وتجويده وطلب العلم ؛  
وقد تلمذ على أبيه وعلى عدد كبير من شيوخه علماء  
تونس لعهد . فدرس عليهم العلوم الشرعية والعربية  
والطبيعية والرياضية وعلوم المنطق والفلسفة . وكان  
فى نيته أن يتفرغ للعلم كما فعل أبوه من قبل . ولكنه  
لما بلغ الثامنة عشرة من عمره عاقه عن متابعة دراسته  
حادثان : أحدهما وفاة أبيه ومعظم من كان يأخذ عليهم  
العلم من شيوخه فى الطاعون الجارف الذى اجتاحت العالم  
فى منتصف القرن الثامن الهجرى ؛ وثانيهما هجرة  
معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من هذا الوباء من  
تونس إلى المغرب الأقصى .

وقد تغير من جراء ذلك مجرى حياته الذى رسمه  
لنفسه ، واتجه إلى تولى الوظائف العامة ، وخوض  
عمار السياسة ، والسر فى الطريق نفسه الذى سار فيه  
جداه الأول والثانى وكثير من أفراد أسرته .

٢ — وظائفه ونشاطه فى المغرب والأندلس قبل  
شروعه فى تأليف كتاب «العبر»

استأثرت بعد ذلك الوظائف الحكومية والمغامرات  
السياسية بأكثر قسط من وقته ونشاطه فى أثناء فترة  
طويلة استغرقت زهاء خمس وعشرين سنة من حياته  
( من سنة ٧٥١ إلى سنة ٨٧٧ هـ ) .

غير أنه يبدو أن هذه الأمور لم تكن تمثل مطامحه  
واستعداداته الحقيقية فى شيء ، وأنه قد اندفع إليها  
اندفاعاً واضطراً لخوض عمارها اضطراً عن غير حب  
ولا رغبة .

ومن أجل ذلك كان يتحين الفرص التى كانت  
تتاح له فى أثناء هذه المرحلة ليعاود القرلة والاطلاع

وتلقى العلم وتدرسه . وليرضى بذلك أكبر رغبة كانت كامنة في نفسه . وهي رغبة عميقة امتازت بها شخصيته الحقيقية . وأفاد منها التراث الإنساني أكبر فائدة . وصحبت اسمه في عالم الخلود .

وأول وظيفة تولاهها كانت في أواخر سنة ٧٥١ هـ وكانت وظيفة « كتابة العلامة » للوزير محمد ابن تافراكين الذي كان حينئذ وصياً على صاحب عرش تونس الصغير ومستبداً بشئون الحكم . وكانت تطلق كلمة « العلامة » على « وضع الحمد لله والشكر لله بالقلم الغليظ فيما بين السملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم » ( التعريف ٥٥ ) . ويظهر أنها كانت تحتاج إلى شيء من الإنشاء والبلاغة حتى تأتي متسقة مع موضوع المخاطبة أو المرسوم .

ولما دالت دولة ابن تافراكين في أوائل سنة ٧٥٣ هـ تركه ابن خلدون تونس وسار مطوفاً في البلاد حتى ألقى عصا التسيار في بسكرة ( من بلاد الجزائر ) حيث قضى شتاء ذلك العام . ويبدو من بعض شواهد أنه تزوج في أثناء هذه الفترة ، وأن زواجه كان حوالى سنة ٧٥٤ هـ . ثم رحل بعد ذلك هو وأهله إلى قسنطينة ( من بلاد الجزائر ) .

وفي سنة ٧٥٥ هـ هاجر إلى فاس في صحبة السلطان أبي عنان سلطان المغرب الأقصى حينئذ ، تاركاً أهله في قسنطينة ، وتولى في بلاط هذا السلطان وظيفة الكتابة والتوقيع . وكانت كلمة « التوقيع » تطلق حينئذ على كتابة الأوامر والقرارات السلطانية بعبارة موجزة بليغة . وكان هذا المنصب لا يتولاه إلا كبار الكتاب . وهذا يدل على أن ابن خلدون كان قد وصل في هذه السن المبكرة ( كان حينئذ في نحو الثانية والعشرين من عمره ) في ميادين الأدب والكتابة إلى منزلة رفيعة ، وأن شهرته في هذه النواحي أخذت تنتشر في المغرب العربي .

وقضى ابن خلدون في وظيفة الكتابة للسلطان أبي عنان نحو سنتين ( ٧٥٥ إلى أوائل ٧٥٨ هـ ) ، ثم قضى مثلهما سجيناً على أثر مؤامرة اشترك فيها ضد هذا السلطان ( ٧٥٨ - ٧٦٠ ) ، ثم عاد إلى وظيفته وقضى فيها نحو أربع سنين متتابعات ( من ٧٦٠ إلى أوائل سنة ٧٦٤ ) : منها نحو سنة واحدة ( ٧٦٠ ) مع الوزير الحسن بن عمر ثم مع السلطان منصور بن سليمان ، ونحو سنتين ( منتصف ٧٦٠ إلى أواخر ٧٦٢ ) مع السلطان أبي سالم بن أبي الحسن ، ونحو سنة ( ٧٦٣ - ٧٦٤ ) مع الوزير عمر بن عبدالله .

وقد ضم إليه في عهد السلطان أبي سالم وظيفة أخرى كانت تسمى وظيفة « الظالم » . وهي « وظيفة ممترجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء » . وتحتاج إلى علو يد ، وعظيم رغبة ، تقعع الظالم من الخصمين ، وترجر المعتدى . وكأنه يمضي ما عجز القضاء أو غيرهم عن إفضائه . ويكون نظره في البيئات والتعزير ، واعتماد الإمارات والقرائن ، وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق ، وحمل الخصمين على الصلح ، واستحلاف الشهود . وذلك أوسع من نظر القاضي » ( المقدمة ، البيان ٥٧١ ) .

وأتيح لابن خلدون وهو بفاس أن يعاود الدرس والقراءة على العلماء والأدباء الذين كانوا قد تزحوا إليها من الأندلس ومن تونس وغيرها من بلاد المغرب ، ويختلف إلى مكاتب فاس التي كانت حينئذ من أغنى المكتبات الإسلامية ، فارتقت بذلك معارفه ، واتسع اطلاعه ، ومنحت له فرصة لإشباع رغباته الحقيقية ومطامحه الأصلية .

وقد اصطنع ابن خلدون ، منذ التحاقه ببلاط السلطان أبي سالم ، في كتابة الرسائل وتدوين المؤلفات أسلوباً جديداً يمتاز بالسهولة والوضوح ، والتعبير الدقيق عن الحقائق ، وقوة التدليل ، وترابط الفكرة ،

وحسن الأداء والتناسق ، وتخفيف المفردات والتركيب العربية السليمة ، والتخلص من قيود السجع ومخمسات اليدبع التي كان النثر العربي مكبلاً بها في هذا العهد . وكان ذلك إلهاماً لبضعة النثر العربي التي تمت بفضل مؤلفاته الكبيرة فيما بعد ، كما سندكر ذلك في القسم الثاني من هذا البحث . وفي هذه الفترة كذلك فتحت شاعريته ، فظفم الكثير من الشعر ، وأنشد السلطان أباً سالم قصائد كثيرة في عدة مناسبات . ويظهر أنه في هذه الفترة نفسها قد كتب معظم ما ينسب إليه من مؤلفات صغيرة خارجة عن نطاق مشروعه العلمي الخطير الذي قام به فيما بعد . وهو « القلعة » و « كتاب العرب » .

وفي أوائل سنة ٧٦٤ هـ رحل إلى الأندلس والتحق بحاشية سلطان غرناطة محمد بن يوسف بن أبي الأحمر النصري ثالث ملوك بني الأحمر . وكان بين ابن خلدون وبين هذا السلطان ووزيره الأديب الشهير لسان الدين ابن الخطيب صداقة قديمة توثقت أواصرها منذ أن كانا لاجئين في بلاط السلطان أبي سالم بفاص ، وكان ابن خلدون حينئذ كاتباً للسر والإنشاء والمراسم للسلطان أبي سالم كما قدمنا ، وأتيح له في هذه الفترة أن يقدم لها كثيراً من الخدمات .

ومن أجل ذلك أحتفى السلطان ووزيره بمقدم ابن خلدون . أما احتفاء ، ونظمه السلطان في أهل مجلسه ، وقربه إليه ، واختصه في العام التالي ( سنة ٧٦٥ هـ ) بالسفارة بينه وبين ملك قشتالة بطرس القاسم Pierre le Cruel, Roi de Castille لإبرام صلح كانا يزعمان إبرامه ولتنظيم العلائق السياسية بينهما ، فأدى ابن خلدون مهمته بنجاح كبير ، وكافاه السلطان بأن أقطعه إقطاعاً كبيراً من الأرض ، فزاد رزقه ، واتسعت أحواله . واستأذن السلطان في استخدام أسرته من قسنطينة بعد أن ظلت نائية عنه زهاء عشر سنين ، فبعث السلطان من جاء بها ، ويسر لها شئون سفرها

وانتقالها . وقضى ابن خلدون بعد ذلك بضعة أشهر في رعد وطمانينة .

وفي أثناء هذه الفترة كتب بعض رسائل بليغة إلى أصدقائه وغيرهم ، ونظم عدة قصائد أنشدها السلطان في مناسبات اجتماعية وعائلية ودينية .

ثم تكدر صفو العلاقات بينه وبين السلطان ووزيره ، فغادر الأندلس هو وأسرته في منتصف سنة ٧٦٦ هـ إلى بجاية ( من بلاد الجزائر ) حيث تولى منصب الحجابة لسلطانها أبي عبدالله محمد الحفصي . وكان منصب الحجابة هو أعلى منصب سياسي ، ويشبه منصب رئيس الوزراء في العصر الحاضر ، وكان يتمتع صاحبه « الاستقلال في الدولة والوساطة بين السلطان وأهل دولته لا يشاركه في ذلك أحد » ( التعريف ٩٧ ) وقدمه السلطان كذلك للخطابة في جامع « القصة » .

وظل ابن خلدون مع هذا وذاك مواظباً على تدريس العلم بجامع « القصة » كل يوم في أوقات فراغه من أعمال السياسة .

وهكذا جمع ابن خلدون في هذه الفترة بين أرقى مناصب الدولة وأرقى مناصب العلم ، وسنحت له فرصة طيبة لإشباع مطامحه العلمية العميقة ، وإرضاء ما كان يطفو على سطحها من تيارات تندفع به نحو السياسة .

ولما دالت دولة أبي عبدالله وسقطت بجاية سنة ٧٦٧ هـ في يد ابن عمه أبي العباس أحمد بن أبي عبدالله محمد صاحب قسنطينة ، أقر أبو العباس ابن خلدون في منصب الحجابة حيناً ، ثم أقاله في السنة نفسها .

وقضى ابن خلدون بعد ذلك هو وأسرته نحو سبع سنين ( ٧٦٧ - ٧٧٤ هـ ) في بسكرة بعيداً عن وظائف الدولة ، عاكفاً على تدبير مؤامرات وغوض مغامرات سياسية لحساب أبي حمو سلطان تلمسان ( من بلاد الجزائر ) ضد أبي العباس سلطان قسنطينة وبجاية

أولاً ، ثم لحساب أبي فارس عبد العزيز بن أبي العباس سلطان فاس ضد أبي حمو ثانياً .

وفي أوائل سنة ٧٧٤ هـ هاجر هو وأسرته إلى تلمسان وكان قد استولى عليها حينئذ أبو فارس عبد العزيز سلطان فاس . وفي منتصف هذه السنة رحل مرة ثانية إلى فاس ومعه أسرته ، والتحق بحاشية الوزير ابن غازي الذي كان حينئذ مستبداً بشتون الحكم في المغرب الأقصى بعد وفاة السلطان أبي فارس عبد العزيز ووصياً على ابنه السعيد . فأكرم ابن غازي مئواه ، وأقام بفاس « أثير الخل » نابه الرتبة ، عريض الجاه ، منوه المجلس عند السلطان . . . عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه » ( التعريف ٢١٨ ، ٢٢٤ ) ؛ وإن كان لم يتول في هذه الفترة أى منصب حكومي .

وفي سنة ٧٧٦ نشبت فتنة سياسية في المغرب الأقصى انتهت بخلع السلطان السعيد وتنحية الوزير ابن غازي المستبد بالحكم واستيلاء السلطان أبي العباس أحمد ( ابن السلطان الأسبق أبي سالم ) على فاس . وقد وشى بعضهم بابن خلدون للحكومة الجديدة ، فاعتقل حيناً ، ثم أفرج عنه ، فجاز المغرب الأقصى مرة ثانية إلى الأندلس في ربيع سنة ٧٧٦ هـ تاركاً أسرته في فاس ، وشخص إلى غرناطة ، ونزل في ضيافة سلطانها ابن الأحمر . ولكن سلطان فاس توجس شراً من استقراره في الأندلس ، وخشى أن يدبر ضده الدسائس ، فأبى أن تلتحق به أسرته ، وطلب إلى ابن الأحمر تسليمه فأبى ذلك ، فطلب إليه أن يقصيه من أرضه ، فاستجاب لهذا الطلب . واضطر لذلك ابن خلدون بعد قليل من وصوله إلى الأندلس للمرة الثانية أن يغادرها إلى بلاد المغرب .

### ٣ — تفرغه للدراسة والتأليف في المغرب :

ونزل ابن خلدون سنة ٧٧٦ في تلمسان التي كان أبو حمو قد تمكن من استردادها بعد سقوطها في يد

سلطان المغرب الأقصى . وقد نزل ابن خلدون في ضيافة سلطانها أبي حمو بعد أن غفر له هذا السلطان ما تقدم من ذنبه معه ، ولحق به أسرته هناك . ثم عن له أن يتفرغ للقراءة والتأليف ، فغادر تلمسان في أواخر سنة ٧٧٦ إلى قلعة ابن سلامة (من بلاد الجزائر كذلك) في ضيافة أولاد عريف ، ولحق به أهله ، وقضى هو وأسرته في ذلك المقر المتعزل زهاء أربعة أعوام ( ٧٧٦ - ٧٨٠ ) . نعم في أثنائها بالاستقرار والهدوء ، وتفرغ فيها لمشروعه العلمي الخطير وهو « كتاب العبر » ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ، ؛ وقدم لهذا المؤلف ببحث عام في شئون الاجتماع الإنساني وقوانينه . وهو البحث الذي اشتهر فيما بعد باسم « مقدمة ابن خلدون » . وقد شرع ابن خلدون في تأليف هذا الكتاب سنة ٧٧٦ وانتهى منه في وضعه الأول في أواخر سنة ٧٨٠ هـ .

وكان ابن خلدون حينئذ في نحو الخامسة والأربعين من عمره ، وقد نضجت معارفه ، واتسعت دائرة اطلاعه ، وارتقى تفكيره ، وأفاد أما فائدة من تجاربه ومشاهداته في شئون الاجتماع الإنساني على العموم ، وخاصة لأنه قضى نحو ربع قرن في غمار السياسة ، متقلباً في خدمة القصور والدول المغربية والأندلسية . يدرس أمورها ، ويستقصى سرها وأخبارها ، ويتغلغل بين القبائل يتأمل طبائعها وأحوالها وتقاليدها . وكان ذهنه المتوقد ، وتفكيره النخصب ، وملاحظته السديلة ، كان كل ذلك يحتمل على التعمق في تأمل هذه الظواهر ، ورد الأمور المتشابهة منها بعضها إلى بعض ، والبحث عن أسبابها ، والتمييز بين ما ينجم عنها عرضاً وما يترتب عليها عن طريق الزوم ، وودها إلى قوانينها العامة . فجاءت مقدمته هذه فتحاً كبيراً في عالم البحوث الاجتماعية كما سيأتى بيان ذلك في القسم الثاني من هذا البحث .

وانهى ابن خلدون من كتابة مقدمته في منتصف سنة ٧٧٩ هـ ، واستغرق في كتابتها خمسة أشهر فقط حسب ما يذكر هو في خاتمها . ويبدى ابن خلدون دهشته وإعجابه بما وفق إليه في هذا الأمد القصير . وحتى له أن يبدى دهشته وإعجابه ، لأن بحوثاً خطيرة كبحوثه في المقدمة كانت خليقة أن تستغرق عدة سنين .

ويبدو أن نظره الفاحص الناقد كان يعمل بنشاط خلال هذه الحياة المضطربة بحوادثها ، وأنه كان يعيش في الوظائف وشئون السياسة بجمعه لا بروحه ، وأن روحه كانت في شغل عن ذلك كله بالتأمل في شئون الاجتماع الإنساني وتحصيل المعارف ، وأن ذهنه الباحث الأملى كان لا يفتأ يحزن المعلومات ، وأن عقله الباطن كان لا ينفك يرتب الحقائق ، ويوازن بينها ، ويستخلص النتائج ، وأن كل ذلك كان يجري في صورة لاشعورية أو في صورة قريبة من ذلك ، وأنه عند ما تهيأ له شيء من هدوء البال واستقرار الحياة تفاعلت تلك الملاحظات المخزنة وبدأت النتائج التي انتهت إليها العمليات العقلية اللاشعورية ، فأشرقت من خلال ذلك بحوث المقدمة لإشراقاً ، وتدفقت الآراء والأفكار تدفقاً في صورة دعت إلى دهشته هو نفسه ، كما دعا مثلها إلى دهشة كثير من العابرة والمختبرين .

وكان ابن خلدون في معظم ما يكتبه في مقامه المنعزل بقلعة ابن سلامة يكتب عن حفظه ومن ذاكرته وبالرجوع إلى مذكراته وإلى المراجع القليلة التي أتبع له الحصول عليها في أثناء ذلك وإلى ما عسى أن يكون لديه من كتب في مكتبته الخاصة إن كانت له مكتبة خاصة حينئذ .

ثم رأى أن تنقيح كتابه وتكملته يقتضيانه الرجوع إلى الكتب والمصادر الموسعة التي لم تكن متاحة له في قلعة ابن سلامة ، فشحخص هو وأسرته إلى تونس حيث تقدم له مكتباتها الغنية ما يحتاج إليه من مراجع . وكان

سلطان تونس حينئذ أبا العباس أحمد بن أبي عبد الله محمد الذي كان سلطانه من قبل مقصوداً على قسنطينة وبحاية وتأمر ضده ابن خلدون لحساب سلطان فاس . وقد نزل ابن خلدون في ضيافة أبي العباس بعد أن غفر له هذا السلطان ما تقدم من ذنبه معه ، وظل ابن خلدون في تونس أربع سنين أخرى عاكفاً على البحث والتدريس لطيلة العلم حتى أتم مؤلفه ونقحه وهذبه . ورفع نسخة منه في أوائل سنة ٧٨٤ هـ إلى سلطان تونس أبي العباس أحمد . وتعرف هذه النسخة بالنسخة التونسية .

#### ٤ — رحلته إلى مصر وتوليهِ وظائف القضاء والتدريس في القاهرة

وفي أواخر سنة ٧٨٤ هـ بدرت من أبي العباس سلطان تونس بوادر الرغبة في الاستعانة بابن خلدون في شئون السياسة والحرب . وكان ابن خلدون قد كره حينئذ هذه الشئون التي كانت دخيلة في طبيعته ومطامحه ، موثراً التفرغ للدراسة والعلم وإشباع استعداده الأصيل ، فاعزّم مغادرة تونس . وخطرت له فكرة الحج يتوسل بها عذراً إلى السلطان ؛ وما زال به حتى أذن له .

فترك أهله بتونس ، وأحرق إلى الإسكندرية فوصل إليها في يوم عيد الفطر سنة ٧٨٤ هـ . وأقام بها شهراً يهيئ العدة للحج أو يتظاهر بذلك ، ولكن لم تنح له في هذا العام فرصة السفر إلى مكة ، أو لعله لم يكن في عزمه إتمام هذا السفر ، أو كان ذلك في عزمه أولاً ثم عدل عنه قياً بعد باختياره .

ثم قصد بعد ذلك إلى القاهرة . وكانت القاهرة حينئذ موئل التفكير الإسلامي في المشرق والمغرب ، وكان لسلطانها المماليك شهرة واسعة في حياية العلوم والفنون في المدارس العديدة التي أنشئوها وفي الجامع

الأزهر الذى أنشئ من قبلهم فى عهد الفاطميين . وكان صيت ابن خلدون قد سبقه إلى القاهرة ، وكان المجتمع المصرى يعرف حينئذ الكثير عن شخصيته وسيرته وعن بحوثه الاجتماعية والتاريخية . فقد كان للوراقين ( أصحاب المكتبات ) فى هذا العهد نشاط كبير فى نسخ المؤلفات ونشرها فى مختلف البلاد .

ومن أجل ذلك لقي ابن خلدون من أولياء الأمور فى القاهرة ومن علمائها وخاصة أهلها أحسن استقبال وأروعه ، وهوت إليه أفئدة كثير من الناس ، والتف حوله عدد كبير من المثقفين يتلون من علمه ويقيدون من بحوثه . وأخذ يلقى دروسه ومحاضراته فى الجامع الأزهر . وقد رأى المجتمع المصرى فى دروسه ومحاضراته من العمق والطرافة والابتكار ما لم يعهد مثله من قبل . فراد هذا من مكانته وشهرته ، وعظمت منزلته فى نظر الظاهر برقوق سلطان مصر فى ذلك العهد . فعينه فى أوائل سنة ٧٨٦ فى منصب تدريس الفقه المالكي بمدرسة « القمح » وهى مدرسة من إنشاء صلاح الدين الأيوبي وقبها على المالكية يتدارسون فيها الفقه ، ووقف عليها أراضى من القيوم تغل القمح ، فسميت بالقمحية . ثم ولاء فى السنة نفسها منصب قاضى قضاة المالكية ، وكان هذا المنصب من أرقى المناصب القضائية والعلمية فى مصر .

وكان يسود القضاء فى مصر حينئذ فساد واضطراب وميل إلى الهوى والأغراض . فلم يدخر ابن خلدون وسعاً فى إصلاح ما فسد ، وتحقيق العدالة فى أمثل وجوهها ، والعزوف عن طرائق الحيل والالتواء والمحاباة ، والإعراض عن شفاعات الأمراء والأعيان ، والجنوح إلى الصرامة فى توقيع العقوبات .

وكان مسلكه هذا سبباً فى إثارة السخط عليه من كل ناحية . وزاد من هذا السخط ثلاثة أمور أخرى . أحدها أن ابن خلدون كان مغريباً ، وكان منصب

قاضى القضاة فى مصر من أهم مناصب الدولة ومطمح أنظار التفهاء والعلماء المصريين ؛ فكان من الطبيعى أن يشر حقدهم عليه وحسدكم إياه فوزه دونهم - وهو الأجنبي عن بلادهم - بهذا المنصب الجليل . وثانيها مظاهر عقربته وما وصل إليه من منزلة منقطعة النظير فى مختلف فروع العلوم والآداب ، وما زود به من سمو فى أسلوبه ، وبراعة فى الإبانة عن أفكاره ( فقد كان ابن خلدون محدثاً بارعاً رائع المحاضرة ينجلب أبواب سامعية بجمل منطقة وبلاغة عباراته ) ، وشعور معاصريه من علماء مصر بقصورهم عن بلوغ منزلته ، وعجزهم البين عن اللحاق به ، وثالثها اعتزازه بنفسه وكفائته ، وما كان يودى إليه هذا الاعتزاز أحياناً من سلوك يبدو فى ظاهره أنه من قبيل الزهو والتكبر على الناس .

لهذه الأسباب كلها مجتمعة اشتد السعى بالتيمة فى حقه ، وتلقى التهم له ، والتقول عليه ، والادعاء بأنه يجهل الإجراءات القضائية . وأصابته فى ذلك الحين نكبة كبيرة هى هلاك زوجته وأولاده وأمواله . فقد كان منذ مقدمه إلى مصر ينتظر لحاق أسرته به . ولكن سلطان تونس حجزها عن السفر ، لبرغمه بذلك على العودة إلى تونس . فتوصل إلى السلطان الظاهر برقوق أن يشفع له لدى سلطان تونس فى تخلية سبيل أسرته ، ففعل وأطلق سراحها ، فركبت البحر إلى مصر . ولكن لم تكد السفينة تصل إلى مرسى الإسكندرية حتى أصابها قاصف من الريح ففرقت ، وهلك جميع أفراد أسرته وما كان معهم من مال وكتب ومتاع . فاشتد ألمه لهذا الحادث حتى زهد فى منصب القضاء وضعفت مقاومته لخصومه الساعين به لدى السلطان ، فانتهى الأمر بإعفائه من منصبه سنة ٧٨٧ هـ أى بعد عام واحد من ولايته له .

وظلت الحرب مبحالا بين ابن خلدون وخصومه حول منصب قاضى قضاة المالكية ، وظل هذا المنصب

دولة بينهم ، يتولاه ابن خلدون إذا انتصر عليهم ويتولاه أحدهم إذا انتصروا عليه ، حتى لقد تقلب عليه ثمانية في نحو أربع سنين ( ٨٠٤ هـ - ٨٠٨ هـ ) . وتولاه ابن خلدون بعد المرة الأولى ست مرات أخرى امتدت سادسها من شعبان سنة ٨٠٨ هـ إلى يوم وفاته في السادس والعشرين من رمضان من السنة نفسها .

ويظهر أن ابن خلدون قد عانى في بعض فترات من مرحلة مقامه في مصر كثيراً من الكوارث من جراء إسفاف خصومه ووشاياتهم وحملاتهم عليه ومؤامرتهم ضده ، حتى لقد طلب بعد عزله من القضاء للمرة الثانية أمام الحاجب الكبير ، ووجه إليه كثير من التهم ، وناله كثير من الإهانات .

وقد تولى في بعض فترات تخليه عن منصب القضاء ثلاث وظائف للتدريس . فعين في سنة ٧٨٨ هـ أستاذاً للفقه المالكي في مدرسة عالية أنشأها في هذه السنة نفسها السلطان الظاهر برفوق وسماها المدرسة الظاهرية البروقية ، وظل ابن خلدون في وظيفته هذه بضعة أشهر . وفي المحرم سنة ٧٩١ هـ عين أستاذاً للحديث في مدرسة عالية هي مدرسة صرغتمش فدرس فيها موطاً الإمام مالك وبدأ أول درس له بمقدمة قيمة في الترجمة لصاحب هذا الكتاب ومشمولات كتابه وأسانيده وطرق روايته . وقد أثبت ابن خلدون هذه المحاضرة كاملة في كتابه « التعريف » ، فاستغرقت نحو خمس عشرة صفحة ( التعريف ٢٩٤ - ٣١٠ ) . وبعد نحو ثلاثة أشهر من تعيينه في كرسى الحديث بمدرسة صرغتمش أضاف السلطان إلى وظيفته هذه وظيفة أخرى فعينه في السادس والعشرين من ربيع الآخر سنة ٧٩١ هـ شيخاً لحانقاه ببيرس ، وهي تكية لبعض فرق الصوفية أنشأها الملك المظفر ركن الدين ببيرس ووقف عليها أوقافاً كثيرة كانت من أوفر الأوقاف ريعاً ، فكان رزق النظر فيها والمشيخة

واسعاً لمن يتولاه » ( التعريف ٣١٣ ) ، فانتسعت بذلك موارد ابن خلدون . ولكنه تخلى عن هاتين الوظيفتين في أواخر السنة نفسها التي تولاهما فيها وهي سنة ٧٩١ هـ .

٥ - - رحلاته إلى الحجاز وبيت المقدس ودمشق في أثناء مقامه بمصر

ولم يغادر ابن خلدون مصر في أثناء المدة الطويلة التي قضاها فيها ، والتي استغرقت زهاء أربع وعشرين سنة هجرية ( ٧٨٤ - ٨٠٨ هـ ) إلا ثلاث مرات :

إحداها في أواخر سنة ٧٨٩ هـ ، وكانت لأداء فريضة الحج ، وقد عاد من رحلته هذه في أوائل سنة ٧٩٠ هـ . ووصف هذه الرحلة وما تلقاه في أثناءها من رسائل من أصدقائه في الأندلس في كتابه التعريف في نحو عشرين صفحة ( التعريف ٢٦١ - ٢٧٨ ) .

وثانيها في أوائل سنة ٨٠٢ هـ ، وكانت لزيارة بيت المقدس . وقد عاد من رحلته هذه في أواخر رمضان سنة ٨٠٢ هـ . ووصف في كتابه التعريف رحلته هذه وما شاهده في بيت المقدس والخليل وبيت لحم من معالم وآثار ( التعريف ٣٥٠ ) ،

وثالثها في أوائل سنة ٨٠٣ هـ وكانت في معية السلطان الناصر فرج ( الذي تولى سلطنة مصر بعد وفاة أبيه الظاهر برفوق ) حينما خرج للقاء جيوش تيمور لنك في الشام . وبعد عودة الناصر فرج إلى مصر وتركه دمشق لمصيرها تحت رحمة القائد تيمور لنك ، أتيح لابن خلدون أن يتصل بتيمور لنك ويصبح من خاصة جلسائه . ويظهر أنه قد عاودته رغباته السطحية في الوظائف السياسية ، وأنه كان يزعم أن يحظى بمنصب كبير في دولة تيمور لنك . غير أنه لم يوفق إلى تحقيق ما كان يأمله . فلم تحض أسابيع قلائل حتى سُم البقاء في دمشق ، واستأذن تيمور لنك في العودة إلى مصر ، فأذن له ، فوصل إليها في شعبان من السنة نفسها



(سنة ٨٠٣ هـ) . وقد وقف ابن خلدون في كتابه «التعريف» على رحلته إلى الشام وقصته مع تيمور لنتك نحو عشرين صفحة وصف فيها هذه الرحلة وصفاً طريفاً رائعاً (التعريف ٣٦٦ - ٣٨٣) .

#### ٦ - تنقيحه لمؤلفاته في أثناء مقامه بمصر :

ولم ينقطع ابن خلدون في أثناء إقامته الطويلة بمصر عن مراجعة مؤلفه التاريخي «كتاب العبر» ومراجعة «مقدمته» . فأضاف إلى تاريخه عدة فصول ، ووسع بوجه خاص أبحاثه المتعلقة بتاريخ الدول الإسلامية في المشرق وتاريخ الدول القديمة والدول النصرانية والأعجمية ، ووصل في رواية حوادث المشرق والأندلس والمغرب إلى أواخر القرن الثامن الهجري ، أى إلى ما قبل وفاته بأمد قصير . وأضاف كذلك بعض فصول وبعض فقرات إلى «المقدمة» نفسها ، وحرر بعض فصولها تحريراً جديداً . ونقح كتابه «التعريف» الذي سماه أولاً «التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب» وذيّل به كتابه «العبر» ، فأدخل عليه كثيراً من التعديلات والتنقيحات والزيادات في المراحل التي عرض لتاريخها في وضعه الأول ، وأضاف إليه تاريخ المراحل الأخيرة من حياته ، ووصل في رواية حوادثه إلى نهاية سنة ٨٠٧ هـ ، أى إلى ما قبل وفاته ببضعة أشهر . وقدم نسخة من المؤلف كله ( «المقدمة» و«العبر» و«التعريف» ) إلى الملك الظاهر بربوق ، ونسخة أخرى إلى السلطان أبي فارس عبد العزيز بن أبي الحسن سلطان المغرب الأقصى حينئذ (وهو غير

السلطان أبي فارس عبد العزيز بن أبي العباس سلطان المغرب الأقصى الذي كان قد استولى على تلمسان واتصل به ابن خلدون هناك وعمل لحسابه في بعض مغامرات سياسية حوالي سنة ٧٧٤ كما قدمنا) . وقد عرفت هذه النسخة الأخيرة باسم «النسخة الفارسية» نسبة إلى السلطان أبي فارس عبد العزيز بن أبي الحسن ، وكان تقديمها له حوالي سنة ٧٩٩ هـ .

ولم ينك ابن خلدون بعد إهداء كتابه لربوق وأبي فارس يراجع النسخة التي بين يديه من «المقدمة» على الأخص ، ويدخل عليها تنقيحات وتعديلات وزيادات . وقد أدخلت هذه الزيادات في متن المقدمة فيما بعد على يده أو على يد النساخ ، وثبتت في بعض النسخ المخطوطة في مكبات أوروبا ومصر . ومنها بعض النسخ التي اعتمد عليها المستشرق كاتزير في طبعة باريس للمقدمة ، وبعض النسخ التي اعتمدنا نحن عليها في إخراجنا للمقدمة في طبعة «لجنة البيان العربي» .

#### ٧ - وفاته وقبره

توفي ابن خلدون فجأة في السادس والعشرين من رمضان سنة ٨٠٨ هـ (١٦ مارس سنة ١٤٠٦ م) ، عن ستة وسبعين عاماً ، وكان حينئذ في وظيفة قاضي قضاة المالكية في مصر .

وقد دفن بمقابر الصوفية خارج باب النصر في اتجاه «الريديانة» (العباسية الآن) . ولا تعرف الآن على وجه اليقين أين يقع هذا القبر .

## القسم الثاني

### مقدمة ابن خلدون

هذا هو موضوع علم الاجتماع . وأما أغراضه فن الممكن رجبها إلى غرض واحد وهو الكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر . وذلك أن الظواهر الاجتماعية لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ولا حسب ما يريده لها الأفراد ، وإنما تسير حسب قوانين لا تقل في ثباتها واطرادها عن القوانين التي تخضع لها ظواهر الفلك والطبيعة . والغرض النهائي الذي يرمى إليه علم الاجتماع من وراء دراسته للظواهر الاجتماعية هو الوصول إلى معرفة هذه القوانين .

### ٢ - أنواع البحوث الاجتماعية التي ظهرت قبل مقدمة ابن خلدون ، وما بينها وبين علم الاجتماع من خلاف

ترجع البحوث الاجتماعية التي ظهرت قبل مقدمة ابن خلدون إلى ثلاث طوائف :

( الطائفة الأولى ) بحوث تاريخية خالصة يقتصر أصحابها على وصف الظواهر الاجتماعية وبيان ما كانت عليه وما هي عليه ، بدون أن يحاولوا استخلاص شيء من هذا الوصف فيما يتعلق بطبيعة هذه الظواهر وقوانينها . وقد سار على هذه الطريقة جميع الباحثين في التاريخ العام من قبل ابن خلدون . فراهم في ثنايا علاجهم لمسائل التاريخ العام يرجعون من حين لآخر وبحسب المناسبات على نظم السياسة والقضاء والاقتصاد والتربية وما إلى ذلك من ظواهر الاجتماع ، فيصفون ما كانت عليه هذه النظم في الشعب الذي يدرسون تاريخه أو في الشعوب التي يدرسون تاريخها . وسار على هذه الطريقة كذلك جميع الذين درسوا تاريخ النظم

شمهد هذا القسم بفقرتين : إحداهما في موضوع علم الاجتماع وأغراضه ، والأخرى في أنواع البحوث الاجتماعية التي ظهرت قبل ابن خلدون وما بينها وبين علم الاجتماع من خلاف . ثم نقف بقية فقرات هذا القسم على دراسة المقدمة نفسها .

### ١ - موضوع علم الاجتماع وأغراضه

يدرس « علم الاجتماع » La Sociologie ما نسميه بالظواهر الاجتماعية Phénomènes sociaux والظواهر الاجتماعية في تعريفها الحمل عبارة عن القواعد والاتجاهات العامة التي تتخذ في مجتمع ما أساساً لتنظيم الحياة الجمعية وتنسيق العلاقات التي تربط أفراد هذا المجتمع بعضهم ببعض وتربطهم بغيرهم . والظواهر الاجتماعية أنواع مختلفة : فمنها ما يتعلق بشئون السياسة ونظم الحكم ، ومنها ما يتعلق بشئون الاقتصاد ونظم إنتاج الثروة وتداولها وتوزيعها واستهلاكها ، ومنها ما يتعلق بشئون الأسرة ونظم الزواج والطلاق والقرابة والميراث وما إلى ذلك ، ومنها ما يتعلق بشئون القضاء ونظم المسؤولية والجزاء ، ومنها ما يتعلق بشئون الدين وعقائده وشرائعه ، ومنها ما يتعلق بشئون الأخلاق وقواعد التمييز بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر ، ومنها ما يتعلق بشئون التربية ونظم الإعداد للحياة ، ومنها ما يتعلق بشئون اللغة والتفاهم ونقل أفكار الناس بعضهم إلى بعض ، ومنها ما يتعلق بشئون الفن والجمال ، ومنها ما يتعلق بشئون التكتل الاجتماعي نفسه أي تجمع الأفراد بعضهم إلى بعض في حلة أو قرية أو مدينة .

و ( الطائفة الثالثة ) دراسات يوجه أصحابها كل عنايتهم إلى ما ينبغي أن تكون عليه الظواهر الاجتماعية بحسب المبادئ التي يرتضيها كل منهم . فهي دراسات إصلاحية ، ترمي إلى تغيير النظم وإصلاح الحياة الاجتماعية على الوجه الذى يتفق مع نظريات أصحابها فى العدالة والسعادة والفضيلة وما إلى ذلك . وذلك كما فعل أفلاطون فى كتابه « الجمهورية » و « القوانين » وأرسطو فى كتابه « الأخلاق » و « السياسة » والفارابى فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » . فقد عمل كل واحد من هؤلاء فى بحثه على بيان ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع فى مختلف ظواهره الاجتماعية أو فى بعضها حتى يكون مجتمعاً فاضلاً فى نظره بحسب ما يذهب إليه من آراء فلسفية عن الأخلاق ومقومات الحكم ومختلف شئون الاجتماع .

وهذه الطائفة من الدراسات ليست كذلك من علم الاجتماع فى شئ ؛ لأن علم الاجتماع « كما رأينا » لا شأن له بما ينبغي أن يكون ؛ وإنما يدرس ما هو كائن للكشف عن طبيعته وقوانينه .

ومن هذا يظهر أنه لا يوجد من بين أنواع الدراسات الاجتماعية السابقة لمقدمة ابن خلدون نوع يتفق فى أغراضه ومناهجه مع ما نسميه الآن علم الاجتماع . ومعنى هذا أنه قبل ظهور مقدمة ابن خلدون لم يكن علم الاجتماع قد أنشئ بعد ، وأنه لم يفكر أحد من قبل ابن خلدون فى إنشائه ولا فى وضع أساس له .

ويرجع السبب فى هذا إلى أن دراسة الظواهر الاجتماعية على الطريقة التى يسير عليها علم الاجتماع لا تتاح إلا لمن ثبت لديه أن هذه الظواهر لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ولا حسب ما يريده لها الأفراد ، وإنما تسير فى نشأتها وتطورها ومختلف أحوالها حسب قوانين ثابتة مطردة كالقوانين الخاضع لها القمر فى تزايدِهِ وتناقصه والهار والليل فى اختلافهما باختلاف

لاجتماعية فى صورة مستقلة عن حوادث التاريخ العام ، فجعلوا موضوع دراستهم تاريخ مجموعة معينة من هذه النظم . فقد اقتصر هؤلاء كذلك على وصف هذه النظم وبيان ما كانت عليه وما هى عليه كما فعل ابن حزم فى دراسته للممل والنحل وكما فعل الفقهاء والمؤرخون فى دراستهم لتاريخ التشريع وتاريخ القضاء وتاريخ التربية وما إلى ذلك .

وهذه الطائفة من الدراسات ليست من علم الاجتماع فى شئ ؛ لأن علم الاجتماع لا يقف عند وصف الظواهر الاجتماعية ، وليس غرضه مجرد هذا الوصف ؛ وإنما يرمى إلى تحليلها للكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين . وهو إذا عرض للوصف فلإنما يعرض له ليكون مجرد تمهيد لغرضه الأصيل ، وهو ربط الأسباب بالمسببات ، والمقدمات بالنتائج ، واستخلاص القوانين العامة التى تحكم هذه الظواهر .

و ( الطائفة الثانية ) دراسات وعظيمة إرشادية تدعو إلى المبادئ التى تقررها نظم المجتمع ومعتقداته وتقاليده ويرتضيها عرفه الخلقى . وذلك ببيان محاسنها ، وترغيب الناس فيها ، وتثبيتها فى نفوسهم ، وحثهم على التمسك بها ، وتحذيرهم من تعدى حدودها ، وبيان ما ينبغي أن يتخذوه فى تطبيقها . وهذه هى الطريقة التى سلكها بعض علماء الدين والخطابة والأخلاق وبعض الباحثين فى شئون السياسة والملك كابن مسكويه فى كتابه « تهذيب الأخلاق » والغزالي فى كتابه « إحياء علوم الدين » والماوردي فى كتابه « الأحكام السلطانية » والطرطوشى فى « مراجع الملوك » .

وهذه الطائفة من الدراسات ليست كذلك من علم الاجتماع فى شئ ؛ لأن علم الاجتماع ، كما رأينا ، لا شأن له بالوعظ والإرشاد ، ولا بالدعوة إلى المبادئ ؛ وإنما يدرس مسائل الاجتماع كما يدرس لعالم الطبيعة مسائل الطبيعة أى مجرد الوقوف على حقيقتها وما يحكمها من قوانين .

الفصول . وهذه الحقيقة لم يصل إليها تفكير أحد من قبل ابن خلدون . بل إن نقيضها كان هو المسيطر على أفكارهم جميعاً . فقد كان المعتقد أن ظواهر الاجتماع خارجة عن نطاق القوانين . وخاصة لرغبات القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ودعاة الإصلاح . ولذلك لم يكن من الممكن حينئذ أن تدرس الظواهر الاجتماعية على الوجه الذي تدرس به فيما نسميه الآن « علم الاجتماع » .

### ٣ - إنشاء ابن خلدون في مقدمته لعلم جديد هو ما نسميه الآن « علم الاجتماع »

إلى هذا الحد وقف تفكير السابقين لابن خلدون في فهم الظواهر الاجتماعية . أما ابن خلدون فقد حدثه مشاهداته وتأملاته العميقة لشئون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية ظواهر الكون وأنها محكومة في مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ظواهر الفلك والطبيعة والحيوان والنبات .

ومن ثم رأى أنه من الواجب أن تدرس هذه الظواهر دراسة « وضعية » Positive كما تدرس ظواهر العلوم الأخرى ، أى للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين . وعلى هذا البحث وقف دراسته في « المقدمة » .

فن بحث ابن خلدون في المقدمة يتألف إذن علم جديد لم يعرض له أحد من قبل . وقد سماه ابن خلدون « علم العمران البشري » أو « الاجتماع الإنساني » ، وهو العلم نفسه الذي نسميه الآن « التوسولوجيا » أى « علم الاجتماع » ، لأن قوام هذا العلم ، كما رأينا ، هو دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن القوانين التي تخضع لها .

وفي هذا يقول ابن خلدون نفسه :

« وكأن هذا علم مستقل بنفسه : فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني » وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض الذاتية . وهذا شأن كل علم من العلوم » ( المقدمة ، البيان ٢٦٥ ) .

ويقصد ابن خلدون من كلمة « العوارض الذاتية » أو « ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته » . وهي العبارة التي استخدمها هنا وفي مواطن أخرى كثيرة من مقدمته ما نقصده نحن من كلمة القوانين . ويتضح فصد هذا من منهجه في دراسته وما كتبه هو نفسه في الباب السادس من مقدمته في أثناء حديثه عن علم الهندسة إذ يقول :

« هذا العلم هو النظر في المقادير . إما المتصلة كالخطوط والسطح والجسم ، وإما المنفصلة كالأعداد : وفيما يعرض لها من العوارض الذاتية : مثل أن كل مثلث فرواياه مثل قائمتين ، ومثل أن كل خطين متوازيين لا يلتقيان في وجه ولو خرجا إلى غير نهاية ، ومثل أن كل خطين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان متساويتان » ( المقدمة ، البيان ١٠٩٧ ) . فهذا يدل على أنه يقصد من كلمة « العوارض الذاتية » ما نقصده نحن من كلمة « القوانين » .

ويقرر ابن خلدون نفسه أن دراسة ظواهر الاجتماع على هذا الوجه لم يسبقه إليها أحد فيما يعلم . وفي هذا يقول :

« واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب الزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث ، وأدى إليه الغوص » . وبعد أن بين الفرق بينه وبين البحوث السابقة له على النحو الذي أوضحناه فيما سبق ، قال : « وكأنه علم مستنبط النشأة . ولعمري لم أقف على الكلام في مناحه لأحد من الخليفة . وما أدري أفتلهم عن ذلك ؟ وليس الظن بهم » . ثم يعقب على ذلك بعبارة يبدو فيها تحفظ العلماء وتواضعهم فيقول

« ولعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا . فالعلوم كثيرة . والحكام في أتم النوع الإنساني كثيرون . وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل » ( المقدمة ، البيان ٢٦٦ ) .

والحقيقة أننا لم نعرّ إلى الآن على بحث سابق لبحوث ابن خلدون في المقدمة قد تناول ظواهر الاجتماع في مجموعها . وعلى أنها موضوع شعبة مستقلة . ودرسها كما تدرس العلوم الرياضية والطبيعية ظواهرها . أى للكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين .

#### ٤ — محتويات مقدمة ابن خلدون

تطلق الآن مقدمة ابن خلدون على المجلد الأول من سبعة المجلدات التي يتألف منها « كتاب العرب » ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » ( حسب طبعة بولاق التي تم إخراجها سنة ١٨٦٨ م ) . ويشتمل هذا المجلد على ما يلي :

( أولاً ) خطبة الكتاب أو ديباجته أو افتتاحيته .  
وتقع في نحو سبع صفحات ( تقع هي وما عليها من تعليقات في طبعتنا بلجنة البيان في ١٢ صفحة ، من ص ٢٠٧ إلى ص ٢١٨ ) . وقد عرض فيها المؤلف ، بعد حمد الله والصلاة والسلام على رسول الله ، لبحوث المؤرخين من قبله ، وذكر طوائفهم ، ووجوه النقص في بحوثهم ، وأشار إلى الأسباب التي دعت إلى تأليف الكتاب كله « كتاب العرب » ، وبين طريقته وأقسامه . وختم هذه الافتتاحية بإهداء نسخة من الكتاب إلى سلطان تونس ( في النسخة التونسية ) و سلطان فاس ( في النسخة الفارسية ) .

( ثانياً ) « المقدمة في فضل التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر

شئ من أسبابها » . وتقع هذه المقدمة في نحو ثلاثين صفحة ( تقع هي وما عليها من تعليقات في اثنتين وأربعين صفحة في طبعتنا بلجنة البيان ، من ص ٢١٩ إلى ص ٢٦٠ ) . وعنوانها نفسه موضح لما تشتمل عليه .

( ثالثاً ) « الكتاب الأول<sup>(١)</sup> في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتقلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأمسباب » . ويقع في نحو ستائة وخمسين صفحة ( يقع هو وما عليه من تعليقات في نحو ألف ومائة صفحة في طبعتنا بلجنة البيان ، من ص ٢٦١ من الجزء الأول إلى ص ١٣٦٧ آخر الجزء الرابع ) . وهذا هو القسم الرئيسي مما نسميه الآن مقدمة ابن خلدون . ويشتمل على ما يأتي :

١ — تمهيد يقع في نحو سبع صفحات ( يقع هو وما عليه من تعليقات في نحو إحدى عشرة صفحة في طبعتنا بلجنة البيان ، من ص ٢٦١ إلى ص ٢٧١ ) .  
تكلم فيه كذلك عن التاريخ وموضوعه وأسباب الخطأ في رواية حوادثه والأسباب التي دعت إلى البحث الذي يتضمنه هذا الكتاب الأول من مؤلفه ، وبين البحوث الستة الرئيسية التي يشتمل عليها هذا الكتاب وموضوع كل بحث .

٢ — ستة بحوث رئيسية ( سماها ابن خلدون فصولاً ، وسميها نحن أبواباً حتى لا تلبس بالفصول الفرعية التي تنطوي تحتها ) ، وهي :

( الباب الأول ) « في العمران البشري على الجملة »  
ويشتمل على ستة فصول ( سماها ابن خلدون مقدمات )  
ويقع في نحو تسعين صفحة ( يقع هو وما عليه من تعليقات في ١٢٠ صفحة في طبعتنا بلجنة البيان ) .

( ١ ) هو « كتاب أول » بالنسبة إلى الكتابين التبيين والذات اللذين يؤلفان القسم الباقي من كتاب « العمر » ويعرضان لتاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من الأمم .

( الباب الثاني ) « في العمران البدوي والأهم الوحشية والقبائل » . ويشتمل على تسعة وعشرين فصلاً فرعياً ، ويقع في نحو أربعين صفحة ( يقع هو وما عليه من تعليقات في ٥٤ صفحة في طبعتنا بِلجنة البيان ) .

( الباب الثالث ) « في الدول العامة والملوك والخلافة والمرتبات السلطانية » . ويشتمل على أربعة وثلاثين فصلاً فرعياً بحسب طبعتنا بِلجنة البيان ( تزيد طبعتنا عن الطباعات المتداولة بفصل فرعي يشغل نحو أربع صفحات وهو مثبت في بعض النسخ الخطية للمقدمة ) . ويقع في نحو مائتي صفحة ( يقع هو وما عليه من تعليقات في ٣٢٠ صفحة في طبعتنا بِلجنة البيان ) .

( الباب الرابع ) « في البلدان والأمصار وسائر العمران » . ويشتمل على اثنين وعشرين فصلاً فرعياً ، ويقع في نحو أربعين صفحة ( يقع هو وما عليه من تعليقات في ٦٣ صفحة في طبعتنا بِلجنة البيان ) .

( الباب الخامس ) « في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال » ويشتمل على ثلاثة وثلاثين فصلاً فرعياً ، يقع في نحو خمسين صفحة ( يقع هو وما عليه من تعليقات في نحو ثمانين صفحة في طبعتنا بِلجنة البيان ) .

( الباب السادس ) « في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال » . ويشتمل على واحد وستين فصلاً فرعياً بحسب طبعتنا في لجنة البيان ( تزيد طبعتنا عن الطباعات المتداولة بعشرة فصول فرعية ، وهي مثبتة في بعض النسخ الخطية للمقدمة ) . ويقع في نحو مائتين وعشرين صفحة ( يقع هو وما عليه من تعليقات في نحو ٤٠٠ صفحة في طبعتنا بِلجنة البيان ) .

٥ — شمول دراسات ابن خلدون في « المقدمة »  
لجميع ظواهر الاجتماع الإنساني

هذا ويبدو مما كتبه ابن خلدون في المقدمة أنه

كانت لديه فكرة واضحة عن اتساع نطاق الظواهر الاجتماعية وشمولها لجميع الأنواع التي أشرنا إليها في الفقرة الأولى من هذا القسم . وأنه لم يغادر أية طائفة من طوائفها إلا عرض لها بالدراسة .

فعرض في معظم الباين الأول والرابع من المقدمة للظواهر المتصلة بطريقة التجمع الإنساني . أي لتنظيم التي يسر عليها التمثل الإنساني نفسه . مبيناً في الباب الأول أثر البيئة الجغرافية في هذه الظواهر وفي غيرها من شئون الاجتماع . وهذه هي الشعبة التي سهاها العلامة دوركايم « المورفولوجيا الاجتماعية La morphologie sociale » أو « علم البنية الاجتماعية » ، وظن هو وأعضاء مدرسته أنهم أول من عنى بدراسة مسائلها ، وأول من فطن إلى خواصها الاجتماعية ، وأول من أدخلها في مسائل علم الاجتماع ؛ ولم يدروا أنه قد سبقتهم إلى ذلك ابن خلدون بأكثر من خمسة قرون ، وأنه قد وقف على هذه الشعبة زهاء باين كاملين من مقدمته .

وعرض ابن خلدون في الفصول العشرة الأولى من الباب الثاني للظواهر المتصلة بالبدو والحضر وأصول المدنيات .

وعرض في الفصول التسعة عشر الأخيرة من الباب الثاني وفي جميع فصول الباب الثالث لنظم الحكم وشئون السياسة .

وعرض للظواهر الاقتصادية في جميع فصول الباب الخامس وفي سبعة فصول من الباب الثالث ( وهي الفصول التي أعطاها العناوين الآتية : فصل في الجباية وسبب قتلها وكثرتها ؛ فصل في ضرب المكوس أواخر الدولة ؛ فصل في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ؛ فصل في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة ؛ فصل في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية ؛ فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران ؛ فصل في وفور العمران

آخر الدولة . وتتصل هذه الفصول كذلك بشئون السياسة والحكم التي يتألف منها الموضوع الأساسي للباب الثالث) وفي ستة فصول من الباب الرابع (وهي الفصول التي أعطاها هذه العناوين : فصل في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفة لأهلها وتناق الأسواق ؛ فصل في أسعار المدن ؛ فصل في اختلاف أحوال الأقطار بالرفه والفقر ؛ فصل في تأثر العقار والضياح ؛ فصل في حاجات المتمعنين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة ؛ فصل في اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع . ولهذا الفصول كذلك صلة بشئون المورفولوجيا الاجتماعية التي يتألف منها الموضوع الأصلي للباب الرابع ) .

وعرض في الباب السادس للظواهر التربوية والعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه . وفي أثناء دراسته لظواهر هذا الباب تناول كثيراً من الظواهر الأخرى كالظواهر القضائية والحلقية والجمالية واللغوية والدينية<sup>(١)</sup>.

## ٦ - منهج ابن خلدون في البحث وطريقته في عرض الحقائق

يعتمد ابن خلدون في بحثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتبع له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها . وتعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره ، وتعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يتبع له الاحتكاك بها ولا الحياة بين أهلها ، والموازنة بين هذه الأوضاع جميعاً ، والتأمل في مختلف مناحيها ، للوقوف

(١) عرض كذلك لظواهر الدينية وما يتصل بها في الفصل السادس من الباب الأول الذي تكلم فيه عن الوحي والروايات وأصناف المدرسين للدين من البشر وحقيقة النبوة . . الخ . وعرض كذلك لظواهر اللغوية في الفصل الثاني والعشرين من الباب الرابع الذي تكلم فيه على لغات أهل الأمصار .

على طبائع الظواهر وعناصرها الذاتية وصفاتها العرضية وما تؤدبه من وظائف في حياة الأفراد والجماعات . والعلاقات التي تربطها بعضها ببعض والتي تربطها بما عداها من الظواهر الكونية . وعوامل تطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور . ثم الانتقال من هذه الأمور جميعاً . وفي ضوء هذه الأمور جميعاً . إلى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر في مختلف شئونها من قوانين .

فهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين : تتمثل أولاً في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع ، أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية اللازمة لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ ؛ وتتمثل ثانيتهما في عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه من هذا العلم ، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين .

هذا هو جوهر منهجه في البحث . وهو المنهج الذي لا يزال إلى الوقت الحاضر عمدة الباحثين في علم الاجتماع .

وأما طريقة عرضه في المقدمة لما انتهت إليه بحوثه فتشبه من وجوه كثيرة الطريقة التي يسير عليها المحدثون من علماء الهندسة في عرض نظرياتهم . فهو يعنون كل فقرة من بحثه بقانون أو فكرة من القوانين أو الأفكار التي انتهى إليها ، كما يفعل علماء الهندسة المحدثون إذ يجعلون نص النظرية نفسها عنواناً للفصل . ثم يأخذ في بيان الحقائق التي استخلص منها هذا القانون أو هذه الفكرة ، أي يأخذ في البرهنة عليها ، كما يفعل علماء الهندسة كذلك في البرهنة على نظرياتهم . ولا يقتصر في هذه البرهنة على ما شاهده أو أطلع عليه في بطون التاريخ من شواهد اجتماعية تدل على صحة القانون الذي

« وفيه . والله أعلم . مر آخر . وهو أن إنسان رئيس بطبعه يمتنع الاستخفاف الذي حق له ( يشير بذلك إلى قوله تعالى بشأن آدم ودرجته : « وإد قن ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » ) . والرئيس إذا غلب على رياسته وكبح عن غاية عره تكاسل حتى عن شيع بطنه وري كده . وهذا موجود في أخلاق الأناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة . وأنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين . فلا يزال هذا القيل الملوكة عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء . والبقاء لله وحده » .

ثم ختم البحث بأدلة مستمدة مما شاهدته وأطلع عليه في بطون التاريخ من ظواهر اجتماعية فقال :

« واعتبر ذلك في أمة الفرس . كيف كانت قد ملأت العالم كثرة . ولما فنت حاميته في أيام العرب بقي منهم كثير وأكثر من الكثير . يقال إن سعداً ( يقصد سعد بن أبي وقاص قائد جيش المسلمين في حربهم ضد فارس ) أحصى من وراء المدائن ( عاصمة فارس حينئذ ) فكانوا مائة ألف وسبعة وثلاثين ألفاً . منهم سبعة وثلاثون ألفاً رب بيت . ولما تحصلوا في ملكة العرب وقبضة القهر لم يكن بقاؤهم إلا قليلا . ودثروا كأن لم يكونوا . ولا تحسن أن ذلك لظلم نزل بهم أو عدوان شملهم ؛ فلركة الإسلام في العدل ما علمت ؛ وإنما هي طبيعة للإنسان إذا غلب على أمره ، وصار آلة لغيره » .

وقد يرى ابن خلدون أن بحثاً ما يحتاج إلى دراسات تهديدية ، فيقف بعض فصول أو فقرات على هذه الدراسات قبل أن يتناول البحث أو في أثناء علاجه له ؛ كما فعل في الباب الأول إذ تكلم بتفصيل على الحقائق الجغرافية تهديداً لكلامه على أثر البيئة الجغرافية في الحياة الفردية والاجتماعية ، وكما فعل في الباب السادس إذ

هو يصدده . بل يلجأ كذلك أحياناً إلى البرهنة المنطقية الخالصة إن كان في الموضوع بعض عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق الدليل العقلي . وإلى الاستدلال بحقائق العلوم الطبيعية وعلم النفس إن كان في الموضوع بعض عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق هذه الحقائق .

وإليك مثالا من ذلك الفصل التي جعل عنوانه : « فصل في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء » ( المقدمة - البيان ٤٥١ - ٤٥٣ ) .

فقد وضع في رأس الفصل فكرة أو قانوناً من الأفكار أو القوانين الاجتماعية التي انتهى إليها بحثه . وملخص هذه الفكرة أو هذا القانون أن خضوع أمة لأخرى لا يؤثر في معنوياتها وحربتها واستقلالها فحسب بل يؤدي كذلك إلى فنائها فناء مادياً . فيتناقص عدد أفرادها ويتناقص تسليها بالتدريج حتى تنقرض أو تشرف على الانقراض . ثم أخذ في البرهنة على هذه الفكرة أو هذا القانون .

فبدأ بالبراهين المستمدة من حقائق علم النفس وعلم الحياة ( البيولوجيا ) وعلم الحيوان ومن مقولات العقل والأقيسة المنطقية فقال :

« والسبب في ذلك ؛ والله أعلم ، ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعبد آلة لسواها وعالة عليهم ؛ فيقصر الأمل ويضعف التناسل . والاعتبار إنما هو عن جودة الأمل وما يحدث عنها من نشاط في القوى الحيوانية . فإذا ذهب الأمل بالتكاسل ، وذهب ما يدعو إليه من الأحوال ، وكانت العvisية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم ، تناقص عمرانهم ، وتلاشت مكاسبهم ومساعدتهم وعجزوا عن المداغة عن أنفسهم . بما خضد الغلب من شوكتهم ، فيصبحون مغليين لكل متغلب ، طعمة لكل آكل ؛ وسواء أكانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا » .



تحدث عن مختلف العلوم وموضوعاتها وأغراضها  
وما ألف فيها تمهيداً للكلام على نظم التربية وشتون التعلم  
والتعليم .

ولا يظهر ابتكار ابن خلدون ولا تبدو أصالته  
ولا تتحقق أغراضه من دراساته إلا في البحوث الأصلية  
من مقدمته . أما نحوها الاستطردية أو التمهيدية فيقتصر  
في عمل ابن خلدون على مجرد نقل الحقائق من الكتب  
ومن معلوماته وجمعها وتلخيصها وتسجيل الآراء  
وترجيح بعضها على بعض . . . وما إلى ذلك .

## ٧ - أثر مقدمة ابن خلدون في أسلوب الكتابة العربية

سلك ابن خلدون في كتابة الرسائل الخاصة  
والحكومية منذ أن تولى وظيفة كتابة السر والإنشاء  
لأبي سالم بن أبي الحسن سلطان المغرب الأقصى وفي  
تأليف « مقدمته » وكتابه « العبر » أسلوباً جديداً يمتاز  
بالسهولة والوضوح ، والتعير الدقيق عن الحقائق ،  
وقوة التدليل ، وترابط الفكرة ، وحسن الأداء  
والتناسق . وتغير المفردات والتركيب العربية السليمة ،  
والتخلص من قيود السجع ومحسنات البديع التي كان  
لنثر العربي مكبل بها في هذا العهد . ولم يكن أسلوبه  
هذا في الحقيقة جديداً كل الجدة ، وإنما كان إحياء  
لأسلوب العربي الأصل الذي امتازت به العربية في  
عصورها الذهبية الأولى ، والذي يتمثل في أوضح  
صورة في أسلوب عبد الحميد الكاتب في عصر بني أمية  
ثم في أسلوب الجاحظ ومن إليه من فحول الكتاب في  
العصر العباسي . غير أن هذا الأسلوب كان قد اندثر  
منذ عهد بعيد ، واستبدل به في مختلف البلاد العربية  
أسلوب ركيك سقيم ينوء بأغلال السجع ومحسنات  
البديع ، ويعنى بترقيق اللفظ أكثر مما يهتم بتوضيح  
المعنى .

ويعلل ذلك ابن خلدون فيقول إنه « ما حمل عليه  
أهل العصر إلا استيلاء العجمة على ألسنتهم ، وقصورهم  
لذلك عن إعطاء الكلام حقه في مطابقتها لمقتضى الحال ،  
فعجزوا عن الكلام المرسل لبعده أمده في البلاغة وانفاس  
خطوته ، ولولوا بهذا المسجع يلقفون به ما تقصم  
من تطبيق الكلام على المقصود ومقتضى الحال فيه ،  
ويجبرونه بذلك القدر من التزين بالأسجاع والألقاب  
البديعة ، ويفعلون عما سوى ذلك » ( المقدمة ، البيان ،  
١٢٨٧ ) .

ثم يصف عزوفه عن هذا الأسلوب واصطناعه  
الأسلوب المرسل السهل في أثناء توليه وظيفة كتابة السر  
والإنشاء لأبي سالم فيقول : « وكان أكثر الرسائل  
يصدر عني بالكلام المرسل . . . وانفردت به حينئذ ،  
وكان مستغرباً عندهم بين أهل الصناعة » ( التعريف  
٧٠ ) .

وعلى الرغم من سمو هذا الأسلوب وسهولته فإنه  
لم يكن له أثر يعتد به في أفلام الكتاب والمؤلفين  
المعاصرين لابن خلدون ولا في أفلام من جاءوا بعده  
في أثناء القرون الخمسة التالية لوفاته ، وذلك لما كان  
مسيطرأ في أثناء هذه الحقبة الطويلة على القرائح  
والأفلام من مظاهر الجمود والتقليد القديم .

وظل أسلوب الكتابة في معظم البلاد العربية على  
حاله القديم حتى طبعت مقدمة ابن خلدون بمصر في  
منتصف القرن التاسع عشر الميلادي ثم في بيروت بعد  
ذلك بقليل ، وعم انتشارها ، وكثر تداولها بين الناس ،  
وتقرر تدريسها في بعض معاهد العلم ، وصاحب ذلك  
فترة ارتقاء ونهوض فكري ولغوي واحتكاك بالثقافة  
والآداب الأوروبية ، فأخذت حينئذ أفلام الكتاب  
والمؤلفين تتأثر بأسلوب ابن خلدون ، ولم يمض على  
ذلك أمد طويل حتى سيطر هذا الأسلوب على جميع  
مناحي الكتابة من تأليف وصحافة وخطابة ورسائل ؛

والسادس من الباب الأول وفي الفصول العشرة الأخيرة من الباب الخامس وفي معظم فصول الباب السادس . فدرس فنون الفلاحة والبناء والتجارة والخطابة والحياطة والتوليد والطب والخط والكتابة والوراقة والموسيقى والغناء ، ودرس علوم القراءات ورسم المصحف والتفسير والحديث والفقه والفرائض وأصول الفقه والجدل والخلافات والتوحيد والتصوف والعلوم اللغوية والرياضية والطبيعية بمختلف فروعها والمنطق والفلسفة والإلهيات وبحوث التربية والتعليم وعلم النفس التربوي والتعليمي . بل تحدث كذلك عن فنون غريبة تدخل في باب الشعوذة والأسرار الخفية والروحانيات كفنون السحر والطلسمات والكهانة وإدراك الغيب بالرياضة والإدراك الروحاني، والتنجيم ، واستخراج الغيب عن طريق حساب الجمل ، والطب الروحاني ، والافتعال الروحاني ، والانقياد الرباني ، والإصاية بالعين ، وعلم أسرار الحروف أو السيمياء ، والاطلاع على الأسرار الخفية من جهة الارتباطات الحرفية ، واستخراج الأجوبة من الأسئلة ، والاستدلال على ما في الضمائر الخفية بالقوانين الحرفية ، والزيرجة ، وقلب المواد ذهباً وقضة . . . وهلم جرا .

ومن العجيب أنه لا يمر مروراً سريعاً على هذه الطوائف الغريبة من العلوم والفنون ، بل يفصل القول فيها تفصيلاً ، ويذكر مناهجها وطرق استخدامها والانتفاع بها وأهم ما ألف فيها ، وأشهر أئمتها . ومن ذلك ما فعله في الزيرجة إذ وقف عليها في البابين الأول والسادس نحو أربعين صفحة من مقدمته ، ورسم « زيرجة السبقي » ، وبين بالتفصيل طرق استخدامها واستخراج الأجوبة منها .

وعاد للنثر العربي بفضل ذلك ما كان له في العهد العربية الأولى من رصانة وصفاء ، وسلاسة وانطلاق . فأسلوبنا الحالي في الكتابة مدين إذن لابن خلدون بأهم مقوماته ومناهجه . ولم يكن فضل المقدمة عظيماً على العلوم فحسب . بل كان فضلها عظيماً على الآداب كذلك . فكما أفادت العلوم بموضوعها ومادتها أجل فائدة ، إذ أنشأت علماً جديداً هو علم الاجتماع ، أفادت الآداب بشكلها وصياغتها أجل فائدة إذ أنشأت - أو بعبارة أصبح « آحيث » - أسلوباً عربياً قوياً يبين عن الفكر بأيسر وسيلة وأمثل طريق ، ويدلل وسائل الفهم والتعبير .

٨ — تلخيص المقدمة لتاريخ كثير من العلوم والفنون وموضوعاتها وفروعها ومذاهب أئمتها ومراجعتها . ودلالة هذا التلخيص على مظاهر أخرى من نبوغ ابن خلدون

لا تقتصر فائدة المقدمة على ابتكارها في دراسة شئون الاجتماع وأثرها في أسلوب الكتابة العربية ، بل تقدم لنا كذلك بحثاً قيمة في تاريخ العلوم والفنون وموضوعاتها وفروعها ومذاهب أئمتها وأهم ما ألف في كل فرع منها . وبذلك تدلنا على رسوخ قدم ابن خلدون في معظم العلوم والفنون المعروفة في عصره ، وتكشف لنا عن نواح أخرى كثيرة من مظاهر نبوغه غير النواحي التي تقدمت الإشارة إليها في الفقرات السابقة من هذا القسم .

وقد عرض ابن خلدون لهذه البحوث في مواطن كثيرة من مقدمته وخاصة في الفصول الثاني والثالث

## القسم الثالث

### عرض سريع لأهم الآثار الأخرى لابن خلدون

عليها مؤرخو العرب من قبله ومن بعض مصادر كانت موجودة في عصره ولم تصل إلينا - ويبدو هذا عسى الأخص في حديثه عن دول الإسلام في صقلية - ودول الطوائف بالأندلس - والممالك النصرانية في إسبانيا - وتاريخ بني الأحمر في غرناطة .

ويعد القسم الثاني الخاص بتاريخ البربر أقوى الأقسام أصالة وأكثرها تحقيقاً وتجديداً وطرافة معاً . وأكبرها فضلاً على بحوث التاريخ . وذلك أن معظم ما جاء في هذا القسم لم ينقل عن مراجع مدونة - وإنما سجله ابن خلدون نفسه لأول مرة من مشاهداته في أثناء اتصاله بمختلف قبائل البربر وتنقله بين دول المغرب .

٢ - « التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً » ترجم ابن خلدون في هذا الكتاب لنفسه ترجمة رائعة مستفيضة تحدث فيها عن تفاصيل ما جرى له وما أحاط به من حوادث من يوم نشأته إلى قبيل مماته - وتحدث عن كل ذلك بدقة المؤرخ الأمين الحريص على الاستيعاب والشمول . فلا يدع شيئاً مما عمله أو حدث له إلا سجله . ويحجب هذا كله يعرض ابن خلدون في هذا الكتاب لكثير مما يتصل بتاريخه من حوادث ووثائق وخطب ورسائل وقصائد ولغيره . ويصف أحوال كثير من المجتمعات والنظم التي كانت لها علاقة به ، ويصور أحوال العصور التي اجتازها أحسن تصوير . ويرجم لمعظم من عرض لذكرهم في كتابه .

وقد ألحق ابن خلدون هذه الترجمة بكتابه « البربر » السابق ذكره . ووقف عليها في وضعها الأول نحو مائة صفحة في آخر المجلد السابع منه : وجعلها باباً على حدة وانتهى فيها إلى مسهل سنة ٧٩٧ هـ .

ترجع أهم الآثار الأخرى لابن خلدون إلى ما يلي :

١ - « كتاب البربر » ، ودويان المبتدأ والخبر . في أيام العرب والعجم والبربر . ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر » .

يستغرق هذا المؤلف بحسب طبعة بولاق ( التي تم ظهورها سنة ١٨٦٨ ) سبعة مجلدات تشغل المقدمة التي تدرس ظواهر الاجتماع والتي تكلمنا عليها في القسم السابق مجلداً واحداً منه . وتشغل البحوث التاريخية الخالصة - وهي موضوع حديثنا الآن - المجلدات الستة الباقية .

وقد قسم ابن خلدون هذه البحوث التاريخية قسمين . درس في القسم الأول منهما « أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد - وفيه الإلماح ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسرانيين والفرس وبني إسرائيل والقبض واليونان والروم والفرنجية » . ويشغل هذا القسم أربعة مجلدات من المجلد الثاني إلى المجلد الخامس . ودرس في القسم الثاني « تاريخ البربر ومن إليهم من زانة وذكر أوليهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من ملوك والدول »<sup>(١)</sup> . ويشغل هذا القسم مجلدين هما لسادس والسابع من مؤلفه .

وقد أجرى ابن خلدون في القسم الأول من مؤلفه هذه تحقيقات علمية هامة على تراث أسلافه من المؤرخين الذين كتبوا في تاريخ العرب والإسلام . وضمنه بحثاً استمداه من مشاهداته وقراءاته الخاصة التي لم يطلع

(١) حيزون محصورة بين علامتي نقصان ابن خلدون عنه (المقدمة ، البيان ٢٧١)

ثم أدخل عليها بعد ذلك تعديلات وتقييدات وزيادات ، وأضاف إليها تاريخ المراحل الأخيرة من حياته من مسهل سنة ٧٩٧هـ إلى ما قبل وفاته سنة ٨٠٨هـ ببيعة أشهر . فعظم حجم الكتاب بما أضيف إليه ، ودعا ذلك إلى أن يستبدل بعنوانه القديم عنواناً آخر يدل على شموله لجميع مراحل حياته ، فسماه « التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غرباً وشرقاً » .

٣- « لباب المحصل في أصول الدين » . وهو تلخيص لكتاب ألفه الفخر الرازي في علم التوحيد وسماه « محصل أفكار المنقذين والمتأخرين » - وقد ذكر ابن خلدون السبب الذي دعاه إلى هذا التلخيص وبين الطريقة التي سار عليها إذ يقول في مقدمة هذا الكتاب إنه : « نظراً لإسهاب هذا الكتاب وإطناؤه ورأى أن يهذه ويحذف منه ما يستغنى عنه . . . ويضيف إليه بعض زيادات من كتاب الإمام نصر الدين الطوسي وقليلاً من بُنيات أفكاره » . وجاء في نهايته أنه فرغ من مختصره هذا في التاسع والعشرين لصفر سنة ٧٥٢هـ ، أي أنه قد ألفه ولما يبلغ التاسعة عشرة من عمره ، والمرجح أنه أول كتاب ألفه .

وينقسم هذا الكتاب أربعة أقسام : الأول في البسيطات ، والثاني في المعلومات ويتبعه الكلام على الموجودات عند الفلاسفة وعند المتكلمين ، والثالث في الإلهيات ، والرابع في السمعيات . ويختم بالكلام على معنى الإيمان والكفر وعلى الإمامة والشيع وأنواعها ٤- وقد ذكر ابن خلدون في كتابه « التعريف » أن تيمور لنگ قد طلب إليه أن يكتب له بحثاً في جغرافية بلاد المغرب الأدنى والأوسط والأقصى ، فأجابه إلى ما طلب ، وكتب له في ذلك « مختصراً وجزئاً في اثني عشرة من الكرايس المنصفة القطع » ( التعريف ٣٧٠ ) ولكن لم يصل إلينا هذا البحث . ولعله كان مجرد تلخيص لما كتبه عن جغرافية بلاد المغرب في الباب

الأول من « المقدمة » وفي الكتاب الثالث من « العبر » . ٥- وأثبت ابن خلدون في كتابه التعريف نصوص كثيرة من الخطابات التي أرسلها إلى أصدقائه وإلى الأعيان والأمراء والملوك ، ونماذج من عشر قصائد نظمها في مختلف المناسبات ، وكثيراً من خطبه وبعض ما ألقاه من كلمات في افتتاحيات مجالس التدريس وبعض محاضراته نفسها ومنها محاضراته التي ألقاها في فاتحة توليه وظيفة التدريس بمدرسة صرغتمش عن الإمام مالك وموطئه ، والتي أشرنا إليها فيما سبق .

٦- وقد ذكر لسان الدين ابن الخطيب في ترجمته لابن خلدون في كتابه « الإحاطة في أخبار غرناطة » أن ابن خلدون شرح البردة ( قصيدة مشهورة في مدح الرسول عليه الصلاة والسلام للأبوصيري ) ولخص كثيراً من كتب ابن رشد ( يقصد كتب ابن رشد الجدل وابن رشد الحفيد في الفقه ، لا في الفلسفة كما توهم بعضهم ، ككتاب « المقدمات المهدات » لابن رشد الجدل ، وكتاب « بداية المجتهد » لابن رشد الحفيد ) ، وعلق للسلطان أيام نظره في العقلية تقييداً مفيداً في المنطق ، وألف كتاباً في الحساب ، وشرح « في شرح الرجز الصادر عن أبي أصول الفقه » ( متن منظوم من بحر الرجز ألفه لسان الدين ابن الخطيب في أصول الفقه ) وشرح ابن خلدون في شرحه « بشي لا غاية فوقه في الكمال » (١) . وقد توفي ابن الخطيب سنة ٧٧٦هـ أي قبل أن يشرح ابن خلدون في كتابه « العبر » وفي « مقدمته » بأمد غير قصير ( شرح ابن خلدون في كتابته مؤلفه « العبر » و « مقدمته » سنة ٧٧٩هـ ) . ولذلك لم يرد لكتاب العبر ولا للمقدمة ذكر فيما كتبه لسان الدين ابن الخطيب عن آثار ابن خلدون .

(١) أضاف لسان الدين ابن الخطيب أن ابن خلدون لخص مختصر الإمام فخر الدين الرازي وهو المختصر الذي تكلمنا عليه فيما سبق تحت رقم ٣ .

في نظره نسبته إلى مؤلف المقدمة . ونشره كذلك في سنة ١٩٥٨ الأستاذ محمد بن تاووت الطنجي ومهد نه بتمهيد طويل رجح فيه أن المؤلف لهذا الكتاب هو صاحب المقدمة .

ولكن ظهر لنا من شواهد كثيرة ما جعلنا نرجح . بل نكاد نقطع . أن هذا الكتاب ليس لصاحب المقدمة بل لباحث آخر . لعله من أسرة ابن خلدون . واتفق أن اسمه وكنيته يتفقان مع اسم مؤلف المقدمة وكنيته . وقد سجلنا وجهة نظرنا هذه وأدلتها بشيء من التفصيل في كتابنا « عبد الرحمن بن خلدون » الذي نشرته وزارة الثقافة والإرشاد في سلسلة « أعلام العرب » (١)

(١) انظر صفحات ٣١٢ - ٣٨٧ من كتاب نشره إلخ .

ولم يصل إلينا شيء من هذه البحوث والرسائل التي نقلناها في النص السابق عن ابن الخطيب . ولا تحدثنا ابن خلدون نفسه في كتابه « التعريف » عن شيء منها . مع أنه يبدو عليه في هذا الكتاب الحرص الشديد على تسجيل ما ألفه حتى الخطابات التي كتبها إلى أصدقائه . فالراجح أن هذه البحوث كانت من بواكير إنتاجه العلمي في شبابه . وأنه لم يرق فيها ما يستحق الذكر ولا ما يفتخر به . ولم تكن معروفة ولا متداولة . ولذلك أهمل الإشارة إليها .

٧ - عشر أخيراً على كتاب في التصوف عنوانه « شفاء السائل لتهذيب المسائل » تأليف أبي زيد عبد الرحمن ابن أبي بكر محمد بن خلدون الحضرمي . وقد نشره الألب اغناطيوس خليفة اليسوعي وعلق عليه بما يرجح



# سيرة بني هلال أوقصة أبي زيد الهلالي

بقلم

المستور عبد الحميد موسى

أستاذ الأدب الشعبي القوي بكلية الآداب جامعة القاهرة

الشعبية العربية على أنها ضروب من قصص الفروسية الرومانسي الذي شاع في القرون الوسطى ، حتى حاول المصنفون الغربيون في فترة ما بين الحربين ، أن يجمعوا ملاحم الشعوب ، فوقعوا على سيرة بني هلال ، وعدوها الملحمة التي تمثل الشعب العربي ، وتبرز قضائته ومزايه ، وتبين طريقته في التعبير عن وجدانه القوي .

ومن الأخطاء التي شاعت بين النقاد ومؤرخي الأدب ، والتي استقرت حتى كادت تصبح من المسلمات ، أن الأدب العربي بصفة عامة ، والشعر منه بصفة خاصة ، لم يعرف الملحمة . وهو الخطأ الذي اتخذ صيغة القانون الفلسفي على يد « إرنست ريتان » الفرنسي وسلم به المستشرقون ، ووافق عليه بعض الدارسين من العرب . ومصدر هذا الخطأ ، القول بأن العقلية العربية قاصرة بفطرتها عن إنشاء الملحمة ، وأنها تنزع دائماً إلى التجريد ، وتفر من التجسيم والتشخيص ، وأن المرحلة الثقافية التي كان المفروض أن تُثمر الملحمة ، كانت تقوم على الظن وعدم الاستقرار ، والصُدور عن عصبية قبلية ضيقة ،

انقضت ستة قرون ظل فيها الشعب العربي يتغنى ويحفظ أحداث سيرة بني هلال ، وقضائل أبطالها ، ولم يكن هذا الاحتفال بتلك السيرة لحجرد السمر أو الترفيه أو تزجية الفراغ ، وإنما كان لحفز أعظم وأنبل يرتبط برأى الفرد في نفسه وفي أمته ، أو بمعنى آخر ، يرتبط بصورة المواطن العربي كما ينبغي أن يكون في نظر نفسه ، وفي نظر غيره على السواء ، ويتعلق بفضيلة الأمة العربية وتبعاتها في تحقيق وجودها ، والحفاظ عليه ، والعمل الدائب على التهوض به . ومع ذلك أهمل الأدباء والمؤرخون هذه السيرة دهرًا طويلاً ، وكان قصاراهم أن يسجلوا استماعهم إليها في طفولتهم ، وإنكارهم لها بعد ذلك ، في حين اهتم بها الحكيم العربي ابن خلدون المتوفى أوائل القرن التاسع الهجري ، ودون بعض نصوصها ، وسجل طرائق إنشادها العلماء الذين صحبوا الحملة الفرنسية إلى مصر ، ولم يستطع المستشرق الإنجليزي « إدوارد لين » أن يغفلها فيما صور من أخلاق المصريين الأحدثين وعاداتهم . ولم يفكر الباحثون في طابعها الملحمي ، ونظروا إليها وإلى غيرها من السير

تُثمر الشعر الغنائي بمقطوعاته القصار ، وليس من غرضنا أن نرد هذا الخطأ ، وحسبنا أن نشير إلى ثلاث حقائق بارزة في التاريخ العربي : الأولى أن الجاهلية ذات الطابع البدوي التي سبقت الإسلام بما لا يزيد على ثلاثة قرون ، ليست بداية الأمة العربية ... إنها أقدم من ذلك بكثير ، فالجزيرة العربية كانت بمثابة « الخزان البشري » عند الجانب الأكبر من العالم القديم بمدد متواصل من القوة البشرية ، والعناصر الثقافية . والحقيقة الثانية ، أن مواضع من هذه الجزيرة عرفت الحضارة في عصر متوغل في القدم ، وبخاصة في الجزء الجنوبي منها ، ومعنى ذلك أنها عرفت الاستقرار منذ أمد بعيد ، كما أن الجاهلية قد تأثرت بحضارة هذا الجزء إلى جانب تأثرها بالحضارات المحيطة بها ، مع احتفاظها بطبيعتها وأصالتها ، وأنها لم تكن همجية أو بدائية ، وإنما كانت مرحلة ثقافية ، بدت فيها بوادر الشروع إلى التوحد ، أما الحقيقة الثالثة ، فهي أن التراث الأدبي المدروس ، لم يكن الحصيلة الكاملة لنبضات الوجدان العربي ، أفراداً وأمة ، ولقد أغفل هذا التراث فيما أغفل ، المأثورات الشعبية التي اعتصم بها الوجدان القوي العربي عندما رأى الشعر القصص لا يفي بجميع حاجاته الفنية ، وبخاصة عندما تحيّف غير العرب أرضه إبان الحملات الصليبية ، وعندما رأى عناصر غير عربية تحكمه وتغل إرادته ، وتستأثر بغيراته بلاده ، فانتخب حلقات من الفروسة العربية ، وصاغها ملاحم يتغنى بها ويحفظها ، تمكناً للفضائل العربية من ناحية ، ولإذكاء للروح المعنوية من ناحية أخرى ، ولذلك وجدنا سيرة بني هلال تحتل مكان الصدارة بين المأثورات الشعبية ، وتظل حية فعالة على مدى القرون .

وجدير بالدارس النصف الذي يتوخى الحيدة في الحكم ، وعدم التأثر بالفكرات السابقة التي صدر

أغلبها عن هوى عنصرى ، أن ينظر إلى الأمة العربية كغيرها من الأمم باعتبارها جماعة إنسانية منسجمة ، عريقة الأصل ، طويلة العمر ، وأنها بهذا الاعتبار ، أسهمت في بناء الحضارة العالمية ، ولم تكن بدءاً بين الشعوب التي درجت على الأرض ، وأنشأت الملاحم ، استجابة لبض وجدانها القوي . ولقد انتهى النقاد أو كادوا إلى التفريق بين ضربين متميزين من الأدب الملحمي ، الأول : هو الذي صدر عن وجدان جمعي ، قبلياً كان أو قومياً ، والجماعة فيه هي المنشئ والمتلوق في وقت معاً ، وهذا الضرب من الملاحم ، ينشأ صغيراً في صورة المقطعات المفرقة ، ثم تتجمع عناصره وتنمو مسيرة للوجدان الجمعي ، والنقاد يسمون هذا الضرب الملاحم الشعبية ، أو الأصلية ، ويستشهدون عليه بالإلياذة اليونانية المنسوبة إلى هوميروس ، أما الضرب الثاني ، فهو تقليد للأول ، يقوم به أديب فرد ، وهو لذلك يصدر عن وجدانه ، ويتسم بالطابع الفردي الذاتي . ويطلق النقاد عليه الملاحم الأديبية أو الفردية ، ويضربون له المثل بانيادة « فرجيل » وإذا نحن أردنا أن نضع سيرة بني هلال في مكانها من هذين النوعين ، فإتينا نسلكها في باب الملاحم الشعبية ، فليس لها مؤلف يعرف على التحقيق منها نسب إلى أديب أو رواية ، أو عدد من الأدباء أو الرواة ، وهي من غير شك نبضات الوجدان القوي لأمة العربية ، والمنشئون والمتلوقون لها ، هم الشعب العربي أفراداً وقبلاً وأمة ، وكانت نشأتها طبيعية لتقائمية كسائر الملاحم الشعبية . ومن اليسر أن يتبين الدارس لها المرحلة التي اكتملت فيها وهي — كما قلنا — مرحلة المد الاستعماري المعروف في التاريخ بالحروب الصليبية . ويبلغ من حرص الشعب على سياق أحداثها وقسمات أبطالها ، أنه لا يتساهل فيها حفظ من صورتها المتكاملة ، وحلقاتها التي يأخذ بعضها من بعض . وإذا كان المنشد المحترف ، المتخصص

من قرسائها لا يتجاوزون أصابع اليد الواحدة ، ولكنهم مرتبطون بجميع أفراد المجتمع الهلالي ، فهي جماعة في إنشائها وفي أبطالها ، جماعة في الحافظ وفي الصورة وفي الوظيفة جميعاً ... ولقد انقرضت سيرة شعبية كثيرة ، ولم يعد المنشلون يذيعونها في الناس ، ولكن سيرة بني هلال بهذه المزايا ، ظلت حية ، وتبأت مكان الصدارة بين مآثورات الأدب الشعبي العربي . فهي إذن ملحمة شعبية بكل ما تحمل هذه العبارة من معنى ، وهي إذن أبرز ملاحم العرب ، وإن كانت أحداث التاريخ التي استغلها متأخرة بالقياس إلى غيرها ، فهي تعود إلى القرن الخامس الهجري وما تلاه .

### دراسات وترجمات

وكان أول خيط جدي في تاريخ سيرة بني هلال وذكر الأعلام والوقائع الخاصة بها ، هو ما أورده العلامة ابن خلدون في تاريخه وفي مقدمته ، فليدحاول أن يتعرف من أعقاب الهلالية الذين عاصروهم أبناء رحلتهم الجماعية إلى شمال إفريقيا ، وسجل بما عرف عنه من اعتماد على الملاحظة المباشرة ، ودقة في التدوين أسماء القروان الذين نهضوا بريادة الطريق ، والذين قادوا القبيلة بأسرها إلى بلاد المغرب ، وحاول قلد استطاعته أن يضبط أنسابهم في عشائرهم ، والدارس لأقوال ابن خلدون يلح لأول وهلة ، أن سيرة بني هلال كانت من الناحية الأدبية في طريقها إلى التكامل ، وابن خلدون ، وإن أهتم بإحدى الحلقات أكثر من غيرها ، فقد أوضح الحافظ القصص على النقلة القبيلة من الجزيرة العربية ، كما أنه سجل أعلاماً لا تزال ذاكرة الشعب العربي تحفظهم وتحمي مقومات شخصياتهم وتذكر مكانهم من الجمع الهلالي ، ومن المعسكر الزناني أمثال « الحسن بن سرحان » و « دياب بن غانم » و « شكر الشريف » و « الجازية » و « خليفة الزناني » و « ابنته سعدة » . ويرجع إلى هذا المؤرخ

في أداء هذه السيرة قد أعان على تكاملها وثباتها ، فإنه لا يستطيع إلا أن يفصل أو يجمل ، يقدم أو يؤخر في أصيق الخلود . وهذه السيرة التي عاشت ولا تزال تعيش ، قروناً متطاولة ، والتي جعلها الشعب العربي من الخليج إلى المحيط ، زاده القى ، لا تختلف إلا باختلاف اللهجة العربية لبيئة من البيئات ، أو جيل من الأجيال ، أما عموماً الفقري ، وعلاقات أحداثها ، وأخلاق أبطالها ، فواحدة لا تكاد تتغير . وليس من دليل على استجابتها للوجدان القوي العربي أعظم من هذا الدليل في احتفاظها بخصائصها منذ أواخر العصر الفاطمي إلى الآن ، وفي اعتصام الوطن العربي الكبير بها ، على اتساع رقعة واختلاف لهجاته ، بل لأنها نفذت مع العرب إلى أواسط أفريقيا وغربها ، فهي تُنشد في نيجيريا ، وفي بقاع أخرى من القارة المنراء . وما أكثر السيرة الشعبية التي أنشأها العرب وتذوقوها ، وما أكثر أيام العرب التي احتفظت بها ذاكرتهم وأعادت عبرتهم صياغتها من جديد في شعر ونثر في ... ما أكثر القروان الذين انتخبهم الشعب العربي من قرة نقاء الجنس ، أو الجاهلية ، أمثال « الزير سلم » و « سيف بن ذي يزن » و « عثرة بن شداد » وغيرهم ، فما الذي مكن لسيرة بني هلال بين هذه السيرة وما الذي جعل لها مكان الصدارة فعاثت عمراً أطول من سائر الملاحم الشعبية العربية ؟ الجواب على هذا السؤال سهل يسر إذا نحن وضعنا في اعتبارنا : أولاً : أن بني هلال قبيلة عربية عاشت تقية الجنس بدوية الطابع ، وأن شطراً كبيراً منها لم يرح الجزيرة مع من يرحها من عرب الفتح ، وثانياً : أن أحداث السيرة تستوعب الوطن العربي الكبير بأسره ، فهي تسامر الاتجاه الجغرافي البشري من الجنوب إلى الشمال مغربه إلى مصر ، ومصعدة إلى شمال أفريقيا ، فهي مدد من القوة العربية من الخليج إلى المحيط ، وثالثاً : أن بورتها لا تتركز في بطل واحد ، وإن كان المبرزون



الكبير . الفضل في الاحتفال بما يصدر عن البدو والعوالم من أدب بصفة عامة . وهذه الملحمة الهلالية بصفة خاصة . يضاف إلى هذا كله أن المقطوعات التي أوردتها تنطق بأن هذه السيرة الشعبية ، كانت قد تجاوزت الطور الغنائي إلى الطور الملحمي .

أما في العصر الحديث . فإن المستشرقين هم الذين اهتموا بالمأثورات الشعبية العربية ، وكان أول من نبه الأذهان إلى سيرة بني هلال ، العالم الفرنسي « رينيه باسيه » فقد كتب عام ١٨٨٥ فصلاً ضافياً تحدث فيه عن هذه السيرة . واستعان بما أورده ابن خلدون ، ورجع إلى ما كان قد طبع من حلقاتها في القاهرة ، ولم يكن هذا الفصل مقصوداً لذاته ، وإنما كان مناسبة صدور ترجمة فرنسية لإحدى القصص العربية .

وبعد ذلك بعشر سنوات أصدر المستشرق الألماني « و. أهلارد » فهرسه القيم الجامع للمخطوطات العربية بمكتبة برلين ، ولقد استغرقت مخطوطات هذه السيرة الجانب الأكبر من الكتاب التاسع عشر من ذلك الفهرس الكبير ، وهي تبلغ أربعة وسبعين ومائة مخطوط ، مع إيراد كثير من محتوياتها وذكر بعض الأعلام المتصلة بها . ولهذا المستشرق فضل الجمع والتبويب والمقارنة وريادة الطريق للباحثين بعده .

وفي عام ١٩٩٨ نشر المستشرق الألماني هارتمان أيضاً بحثاً ضافياً عنوانه سيرة بني هلال ، وأفاد من جهد « أهلارد » ، واعتمد في إلماطة الثام عن الجانب التاريخي من وقائع الملحمة ، على تاريخ ابن الأثير بصفة خاصة . وحاول أن يجلوهم حلقات هذه السيرة وهي النقلة الجماعية إلى الغرب بقسميها المعروفين : « الريادة والتغرية » وسجل ما في هذا الأثر الأدبي الكبير من فضائل البطولة والحب ومن جمال في . وأهم الباحث الفرنسي « الفرد بل » بنص شفوي مغربي ، ووازن بينه وبين لهجة « بني شجران » وجعل عنوان كتابه « الجازية »

وهو أدى إلى الدراسة اللغوية منه إلى الدراسة الأدبية والتاريخية وإن استأنس في مقدمة بحثه بما انتهى إليه العلماء الذين سبقوه . ولم يكتف بالدراسة وتسجيل النص الشفوي ، ولكنه أورد ترجمة فرنسية له مذيلة بتعليقات شتى ، ولهذا الكتاب مرتبان : الأول اصطناعه منج دراسة المأثورات الشعبية في الاعتماد على النص الحي كما يؤديه أهله ، والثانية تعريف الغريبين بحلقة من أهم حلقات السيرة ، مبرأة من التزويق والصنعة .

وعتق عن البيان أن جميع المحاولات التي نهض بها المستشرقون لنقل هذه السيرة الشعبية أو أجزاء منها ، لم يكن الباعث عليها الإعجاب أو التذوق الفني ، وإنما كان استجابة لمقتضيات البحث والتأريخ . بيد أن « ولفرد سكاين بلنت » الإنجليزي الذي عاصر الثورة العربية ، قد هدته شاعريته إلى أن يتنخر حادثة جزية من أحداث هذه السيرة هي : تعرف أبي زيد إلى زوجته عالية . فيترجمها إلى الإنجليزية شعراً يدل على إعجابه الخالص بها ، وهو الإعجاب الذي دفع الناقد الإنجليزي « مكاييل » إلى التنويه بهذه الترجمة من منبر جامعة أكسفورد ، والاستشهاد بها في محاضراته عن الشعر العالمي . وليس من شك في أن سيرة بني هلال ، على الرغم من هذه الدراسات والأبحاث ، لم تحظ بما حظيت به في العالم الغربي رباعيات عمر الحليام الفارسي ، وحكايات ألف ليلة العربية .

### الوقائع والشخص

لم تكن « أيام العرب » عند الذين يتناقلونها أسراراً وقصصاً خيالياً ، بل كانت بمثابة التاريخ الجماعي للقبائل على اختلاف أنسابها في الجاهلية والإسلام . ولقد صدرت عن عصبيات قبلية حيناً ، وعن عصبية قومية حيناً آخر . وتنطبق هذه السمة على السير الشعبية بصفة عامة ، وعلى سيرة بني هلال

قد شارك في بعض الفتن ومنها فتنة القرامطة ، يضاف إلى ذلك الدافع الطبيعي إلى التقلع الجماعية ، وهو دورات الجذب التي تنزع بالقبائل إلى مفارقة مواطنها ، واتخاذ مواطن جديدة تصلح لهم ولأنعامهم ، وهم في هذه الحالة يرحلون غريهم ويدفعونه إلى التقلع كما ينبرون على الزيف المستقر والمدن الآمنة داخل أسوارها . ويذكر ابن الأثير في تاريخه « الكامل » أحداث هذه الغارات موزعة على الأعوام التي وقعت فيها ، وعنه نقل المؤرخون من العرب والمستشرقين ، ولعل أهم ما يستوقف النظر في الدافع على التصعيد إلى الشمال الإفريقي هو ما ذكر من أمر الوزير الجرجاني في عهد الخليفة الفاطمي المستنصر الذي أراد أن يتخلص من شر هؤلاء الأعراب ، وأن يفيد منهم في الإيقاع بالمرز بن باديس الذي شق عصا الطاعة على الخليفة الفاطمي في القاهرة ، واتخذ السواد ، شعار بنى العباس في بغداد ، وجعل الخطبة لهم على منابر القيروان . ولا مجال إلى تحقيق هذه الرواية التي أوردها المؤرخون القدماء وذكرها فيها أن الوزير الجرجاني أغرى بنى هلال على الاتجاه ناحية الغرب ، بالأموال والإبل . والراجح من دراسة مختلف الروايات ، أن نقلة الجمع الهلالي لم تحدث استجابة لهذا الإجراء فحسب ، ولم تتم دفعة واحدة أو على مرحلة واحدة . . . كانت هذه النقلة هجرة طبيعية لا بد لها أن تصطدم بالنظم والجند والأعراب الآخرين على الطريق . ومن هنا اتخذت صورة الغارات التي لا يخفى حافزها الطبيعي واتجاهها الطبيعي أيضاً :

ولقد فعل الخيال الشعبي فعله في الحقيقة التاريخية ، وطوع الفن القصصي لمقتضيات الوجدان القومي ، وبدأ بالأنساب ، ولم يكن يعنى الشعب في قليل أو كثير أن يكون بنو هلال من قيس أو غير قيس بل لم يكن يعنيه أن يكونوا من عرب الشمال أو عرب الجنوب ، فقد كان بين الجمع الهلالي رمل قططاني

بصفة خاصة . ومهما يكن من أمر الرواية أو المنشد ، وما يتركز عليه من تقاليد في السرد والحكاية ، وما يعطيه لنفسه من حرية التصرف في أضيق الحدود ، فإن ملامح الشعب كانت بالنسبة إليه أقرب ما تكون إلى التاريخ القومي . وليس من شك في أنها اعتمدت على الواقع التاريخي الذي انتخبته عن وعي وعن غير وعي ، ثم سمحت للخيال أن يعيد صياغة الوقائع ، وأن يصور الشخص ، بيد أن عمل الخيال كان مقيداً بوجدان الأمة ، متأثراً برغبتها في إذكاء غريزة النضال والمقاومة ، وتجسيم الخصائص التي يمتاز بها العرب في نظر أنفسهم عن بقية الأقوام . ولما كانت السيرة الهلالية تحكي تاريخ قبيلة أو مجموعة من القبائل انضوت تحت راية بنى هلال ، فإن الحقيقة التاريخية فيها تتركز على دعامتين اثنتين : أولاهما الأسباب التي تجعل هؤلاء القوم يرتفعون إلى هلال بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس عيلان ، أي أنها كانت قبيلة قيسية مضرة . ويلتقى سليم مع هلال في شجرة النسب القيسية عند منصور . وينفرد عن هلال بعد ذلك ثلاث شعب ، هي الأثيج ورياح وزغبة ، وهذه الشعب الثلاث هي التي ينتسب إليها آباء أبطال السيرة ، وهم سرحان ورزق وغام . أما الحقيقة الثانية ، فهي اتجاه القبيلة ناحية الغرب وانتشارها في الشمال الإفريقي حتى بلغت المحيط الأطلسي . وهو اتجاه اتخذ صورة الغارات المتتابعة ، أو المهجرات الجماعية المتلاحقة . ونحن نذكر أن شطراً من أعراب نجد في الجزيرة العربية لم يشارك في الفتوح ، وأنه ظل على بدوونه فترة ليست بالقصيرة ، واتسعت منازلهم حتى شملت منازل بعض القبائل التي تزحمت مع الفتح . وكان من الطبيعي أن يتكاثروا القيسية ، وأن يستحدثوا ذلك الصراع المعروف بين البدو والحضر . ونحن نذكر كذلك أن رمل قططاني من هلال وسليم وغيرها

وكل الذى حافظ الشعب عليه هو الإطار التاريخي العام الذى وعته ذاكرته عن رواية التساين ، فالأبطال من الأئبج ومن رياح ومن زغبة ، وهم جميعاً ينحدرون من هلال بن عامر . ولكن لايد من تشريف الشعب لهلال ، فهو من دخل في الإسلام ، وباع الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأصبح من الصحابة ، ولايد من تفسر شعبي لما كان يشجر بين فرعين هامين من فروع بني هلال . وهو النزاع الذى كثيراً ما كان يحدث داخل إطار الجمع الهلالي بين الحسن بن سرحان وأبي زيد من ناحية وبين دياب بن غانم من ناحية أخرى . ولم يرض الشعب أن تكون الفروع من أصلاب مختلفة ، فجعل هلالاً يتزوج امرأتين هما : هذباء وعذباء ، ومن هاتين الصريتين انحدر القرعان اللذان يختلفان فيما بينهما حتى إذا جدد الجد ، اجتمعا على العدو المشترك .

أما الركن الثاني من ركن الحقيقة التاريخية التي ارتكزت عليها السيرة الشعبية ، فقد سائر فلسفة التاريخ التي غلبت على القرون الوسطى ، وهي الفلسفة التي توسع من رقعة الزمن حتى تجعلها قادرة على استيعاب التاريخ الإنساني كله مع الاحتفاظ ببيورة الاهتمام . ومن هنا رأينا سيرة بني هلال ، كفرها من السر الشعبية ، نحاول أن تبدأ من الأصل الأول الذي يمكن أن يعد بداية التاريخ للجمع الهلالي . بيد أن هذه الفلسفة التاريخية قد امتزجت في الوقت نفسه بمنهج التأليف من التراجم والطبقات ، ولقد أعان الشعب على ذلك الاحتفال بالأسباب ٦ والاهتمام بالشخصيات البارزة باعتبارها العامل الأول في سياق أحداث التاريخ ، ولذلك بدأت سيرة بني هلال تنقص أثر القبيلة ، مذ كانت في تصور الشعب ، ببلاد السرو وعبادة في أرض اليمن ، ثم تتحول إلى وقائعها في نجد ، وتبسط بعد ذلك أخبارها وأيامها وهي تكرر على العراق والشام ومصر وبلاد المغرب ،

وهكذا التقى التصور الكامل للوطن العربي الكبير بالإطار التاريخي العام للهلالية . وهو ما دفع المستشرقين إلى تقسيم هذه الملحمة على الأساس الجغرافي الذي يسار في الوقت نفسه الأساس التاريخي ، فجعلوها ثلاث حلقات الأولى : وبنو هلال في أرض اليمن ، والثانية : وهم في نجد ، والثالثة : وهم يرودون الطريق ثم ينتقلون بقصصهم وقصصهم إلى الشمال الإفريقي . وخير من ذلك أن تقسم الملحمة الشعبية على أساس تعاقب الأجيال الإنسانية ، وهذا التقسيم يستوعب الأساسين السابقين ولا يناقضهما وهو يجعلها ثلاثة أجيال . الأول : جيل الآباء الذي يبدأ بهلال وينتهي بسرحان وزرق وغانم والثاني وهو أهم حلقات السيرة ، جيل الأبطال وهم : الحسن ، وأبو زيد ودياب . والثالث : جيل الأبناء الذي درج أصحاب السيرة على تسميتهم بالأيتام . ويمثله يربق وعلى أبو الهيجات . ومهما اتسع الإطار في الزمان والمكان ، ومهما تعقدت الأحداث والوقائع وكثرت الشخوص والتجتمت ، فإن الحقيقة التاريخية التي استغلها الوجدان القومي تظل المحور والبؤرة على الدوام ، فهي مركز الحركة والتوجيه ، وهي التي عناها الشعب وجعل ما عداها تابعاً لها ، وتلك الحقيقة هي التغرية وما سبقها من ريادة الطريق ، وهي التي تميظ اللثام عن موقف الجمع الهلالي من غيره . وهي التي تبرز مقومات الأبطال كما أرادهم الشعب العربي في السلم والحرب على السواء . وثمة ظاهرة لايد من تسجيلها هنا ، وهي أن الشعب العربي كان يعبر في فترة تكامل الملحمة عن موقفه من أعدائه ، وعن سخطه على الظلم وزعته الدائبة إلى توحيد الكلمة وتحقيق الوجود العربي . ومن هنا رأينا الملحمة تنظر إلى المدن شبه المستقلة ، وإلى الدول المفرقة ، نظرها إلى غير العرب .

وكان التحول من الحلقة الأولى التي تحكي تاريخ الآباء إلى الحلقة الثانية التي تروى بالتفصيل سير

الأبطال ، مثلاً رائعاً من الناحيتين الإنسانية والقومية ، وهذا التحول يفسر موقف العرب من ذوى البشرة البيضاء الذين غلبهم على الحكم ، ومن ثم جاءت بعض الأحداث والظواهر وكأنها تفسير نفسى وفى يذكى هذا الموقف ، فقد أوردت السيرة الحلالية بالتفصيل الظروف والملايسات التى خرج فيها أبوزيد إلى الحياة وجسم المثنون للملحمة لطف العربى على الولد فرووا أن رزقاً تزوج إلى عشر نساء ، ولم يكن يجمع بطبيعة الحال إلا بين أربع منهن فقط ، كما يقضى بذلك الشرع الحنيف . وما آلمه وحز فى نفسه ، أنه أنجب من زوجاته العشر ابنتين ، ولما أتت إحدى نساته بصبي ، ولدته مشوهاً ، وقيل هذا الحادث غير السعيد تزوج رزق زوجته الحادية عشرة ، وهى « خضرة » ابنة شريف مكة ، ومن ثم عرفت بالشريفة ، وأتلع صدره ما رآه من أمارات الحمل عليها ، إذ كان يتوقع أن تأتى له بغلام سرى يجمع الشرف الحاشى إلى الدم الحلالى ، فبعث إلى الأمير غانم رأس بنى زغبة يدعوه ورجاله ليشاركوه الحفل بولادة ابنه من بنات الأشراف ، فاستجابوا لدعوته وأصبحوا ضيفانا ينظرون وإياه الحادث السعيد .

واتفق للسيدة خضرة أن تخرج مع الأميرة « شمة » إحدى زوجات سرحان فى جمع من العقاتل فرأت طائراً أسود ينقض على مجموع من الطير مختلف الألوان والأنواع فيقلب عليه ويقتل الجانب الأكبر منه ، فأعجبت به ورفعت وجهها إلى السماء تدعو الله أن يرهبها غلاماً على شاكلته ولو كان قاحم اللون ، واستجاب الله لها ... وغضب الأمير رزق ولم يكن يصدق أن السلام ولده ، ولكنه أبقى زوجته لكلفة بها ، وأبى على نفسه أن يرى الغلام بعينه ، واكتفى بما سمع من المرأة التى أبلغته نبأ ، وحوال بين الجميع وبين رؤيته إلى أن جاء اليوم السابع قد الساط

وأحضر الغلام إلى الضيوف كما تقضى بذلك العادة المتبعة ، تحمله جارية على حمل من الفضة تغطيه غلالة لا تبين منه شيئاً . وألقى السادة عليه « النقوط » من ذهب وفضة ، ورفع أحدهم الغلالة فهاله أن يرى الغلام أسود فاحماً . وكان الأمير رزق أنشاء هذا كله عند باب خيمته ، فلما دخل أشار عليه معظم أصحابه أن يخلى بينه وبين زوجته هذه ، وشككوه فى خلقها وأعلنوا أن إبقائه عليها يجر العار عليه وعلى قومه جميعاً ، فأذعن كارهاً وأرسلها وابنها إلى أبيها فى مكة ..!

ورأت « خضرة » أن تنزل وادياً فى الطريق وألا تعود إلى أبيها متهمة فى عرضها ، حتى لقبها الأمير « فضل بن يسلم » رأس قبيلة الرحلان وعرف خبرها فاحترمها وأكرم وفادتها وطلب إلى زوجته أن تتلقاها ، وتبنى ولدها وتشاء مع ابنه « منعم ونعم » : ولكن بركات - وقد أصبح هذا اسمه - بز أقرانه فى القوة والشجاعة ، حتى إذا بلغ الحادية عشرة من عمره ، كان قد تفت معارف الدين والدنيا ، مما كان يدرس فى جريدة العرب ، بما فيها من علوم اللسان العربى وغير العربى والرياضيات والتنجيم والسحر والكيمياء ، وتحوّل بركات إلى ضرب آخر من المعارف لعله أشد لزوماً لقرسان ذلك العصر ، فقد استجاب لإشارة معلمه وطلب إلى أبيه أن يهدى إليه جواذاً ليتدرب به على الفروسية وحمل السلاح .

وهذه العقدة اللوتية التى ترمز إلى موقف العرب من أعدائهم تجلدها فى سير شعبية أخرى على رأسها سيرة عنتر بن شداد العبسى . ولكننا نلاحظ فارقاً له أهميته بين السيرتين فى هذه الظاهرة هو . أن أبا زيد صريح النسب العربى ، شريفه ، أما عنتره فهو ابن أمة حبشية وإن كان الشعب التزعة إلى وحدة الكلمة الأميرات . وقد أكد الشعب التزعة إلى وحدة الكلمة تأكيداً واضحاً فهد إلى عود الابن إلى أبيه ، مستغلاً

هذه الفرقة ليضم إلى الهلالية من دريد وزغبسة والجعافرة ، بنى الزحلان . فتروى الملحمة أن بركات عندما أراد أن يطلب إلى الأمير فضل الجواد ليتدرب على القروسية ود عليه بما يريب في بنوته له ، وإن كان يقصد إعزازه ، وإكرامه ، فأنكفأ الفتى إلى أمه يسألها جليلة خبره . فرعمت أن الأمير فضل عمه . وأن أباه قد قتل على يد هلالى يدعى الأمير رزق بابل . فأثار ذلك حفيظته وصمم ليأخذن بالنار وليقتلن هذا الأمير . ولم يكن يدور في خلدته أنه أبوه في الحقيقة . ووهبه الأمير فضل خير جياده ، وعلمه القروسية والطراد والكر والفر وما إلى هذا من فنون الحرب . وسرعان ما برز في الركوب حتى حصده أبناء القبيلة التي يعيش في كفها ، وتفوق على الجميع في لعبة « البرجاس » وأصبح « بركات » على الأيام الفارس الذى يحمى الديار والذمار والأموال لبني الزحلان .

وتعود بنا السيرة إلى الأمير رزق فنراه يعتزل قبيلته بعدما غادرته زوجته وعاش في خيمة من الشعر الأسود دلالة على الحزن والأسى واصططحب معه عبداً واحداً يقوم بحوائجه ، واتخذ منزله إلى جانب العين التي رأت عندها زوجه « خضرة » تفوق الطائر الأسود على غيره . ولم يمض طویل وقت حتى اجتاحت نجوم بنى هلال جذب ماحل استمر أمداً . فرأى « سرحان » والأشياخ من الهلالية أن يهاجروا إلى نجوم بنى الزحلان . بيد أن الجعافرة وبعض الهلالية الآخرين ظلوا مع الأمير رزق ، وكان المطاع بينهم . ولما بلغ سرحان وقومه هدفهم تصدى لهم بركات وألقى بهم هزيمة منكرة ، فأرسل سرحان يستنجد بالأمير رزق فأجابته إلى سؤله ، وذكر له اسم بركات في الطريق وكاد يعرف أنه ولده . وتساءل بينه وبين نفسه إذا صح ما توقعه فلماذا سمى بهذا الاسم وقد سماه عند ولادته أبا زيد ؟ ولما بلغ موضع

الهلالية المتلحرين حمل عليه بركات . وقد أخذته سورة الغضب عندما عرف اسم منازلته وذكر أنه واتره في أبيه . وسوف رزق المبارزة ما وسعه التسوية ، وكاد الابن أن يقضى على أبيه لولا أن نهته أمه ونفضت إليه بنجلة الخبر . فأقر الأب ابنه واسترد زوجه واعترف بنو هلال جميعاً بمكان بركات من أبيه ومنهم .

ويجدر بنا أن نلاحظ أن الصراع الذى يشنجر بين جيلين ، ثم ينتهى إلى اتحادهما . ليس بقية أسطورية فقدت وظيفتها الأولى وتطورت فحسب . ولكنه رمز نفسى وفنى إلى نزوع عناصر مفرقة من الشعب إلى الانتماء . وما رأيانه من افتراق أبي زيد عن أبيه رزق ومحاربة أحدهما الآخر والتقاءهما بعد ذلك . نراه في أكثر ملاحم الشعوب ... نراه في الملاحم الفارسية واليونانية والأوروبية وغيرها ، بل نراه في ملحمة عربية أخرى هي سيرة « الظاهر بيبرس » ، وعلى الرغم من تحول العنصيات الصغيرة إلى عصبية قومية واحدة ، فإن التنوع في الصفات والأخلاق ، يظل واضحاً في مختلف الشخوص الذين يحسم كل واحد منهم فريقاً من الجمع المتحد : ووظيفة الملحمة هي الاحتفاظ بجميع المزايا التي ينبغي أن تكون في الشعب ، فالسلطان حسن بن سرحان يمثل الاعتدال الكامل في السلوك ، والاستعلاء على الصغائر والعطاء قبل الأخذ إلى جمال الصورة ، وحسن السمات والمهندام ، ويمثل أبو زيد العلم والخبرة والشجاعة إلى جانب الخلائق العربية الأصيلة الأخرى مع الذكاء واصطناع الحيلة ، أما دياب بن غانم فيمثل الحاسة العربية بأجل معانيها ، فهو جسر مقدم تستبد به سورة الغضب إلى اعتداد بالذات وغبوة في الاستئثار بالمال والحرص عليه . وكانت الحادثة العظيمة التي استوعبت السياق كله هي : اتجاه بنى هلال تحت لواء هؤلاء الفرسان إلى تونس الغرب ، ولهذا الاتجاه مرحلتان ، تعرف

الأول بالريادة ، أى معرفة الطريق واختيار المسالك والحصون وتقدير قوة العدو وهو خليفة الزناتى صاحب تونس . وقد نهض بها أبو زيد يعاونه الفتيان الأوائل فى القبيلة : يحيى ومرعى ويونس . وكما كان الحافز على التمام الشمل نفسياً وفتياً ، فكذلك كان الحافز على التقله الجماعة نفسياً وفتياً أيضاً . فقد وقعت سعدى ابنة خليفة الزناتى فى حب أحد هؤلاء الفتيان الثلاثة ، واحتدم فى داخلها صراع بين الحب من جهة والواجب من جهة أخرى ... بين العاطفة وبين العقل ، وانتهى بها الأمر أن أصبحت عوناً لبنى هلال . وعاد أبو زيد ليجلب قذية الأسرى : يحيى ومرعى ويونس . وهنا تحرك الجمع كله بعد أن استدعوا الجازية - أشهر سيدات بنى هلال - التى آثرت أن تترك زوجها وولدها ، وتضم إلى قبيلتها ، وتعمل مع العقائل على شحذ الهمة وجمع الكلمة والاشتراك فى المشورة . ولم يكن الطريق إلى تونس مهيئاً ، فقد واجهت بنى هلال عقبات كأداء تخلصوا من بعضها بالقتال ، ومن بعضها الآخر بالحيلة ، ونحن نقف عند عقبة واحدة هى : التفاهم « بالماضى بن مقرب » فى صعيد مصر ، فقد كان فارساً قوياً عنيداً على رأس جمع كبير متفوق ، واشترط الرجل لكى يسمح للهالية بالمرور والتصعيد إلى شمال إفريقيا ، أن يتزوج الجازية وأن يأخذ فرس دياب . وأذعن القوم كارهين ، فأما الجازية فقد شغلته عن نفسها بالقصص والحيلة ، مثلها فى ذلك مثل شهر زاد ، حتى إذا تنفس الصبح تركته ولحقت بأهلها ، وأما الفرس فقد نفضت « الماضى بن مقرب » عن ظهرها وجدت فى السير إلى صاحبها ، وهو الذى أوصى من فرط إعزازها لها أن تدفن معه أو يدفن معها .. !

ولم يكن بلوغ الغاية ودخول تونس الخضراء يسيراً ، بل كان أعظم ما احتشد له بنو هلال ، فعند أسوارها سقط العديد من فرسانهم لأن خصمهم كان هو الآخر مثلهم شجاعة وإقداماً وفروسية ، وأتباعه كثيرون ، والمدينة حصينة يقوم النظارة على أبراجها ، والحراس على أبوابها ، وما أبرع السيرة فى اصطناع الحيلة إلى جانب الشجاعة توهيناً لقوة العدو ، وتفريقاً لكلمته ، وتسليلاً إلى الداخل ، ولم ير الوجدان الشعى بأساً من أن يتذكر أبو زيد فى زى امرأة مع العقائل والنساء من بنات هلال اللاتى تظاهرن بأنهن بائعات جانيئات بالطور والفنائس كثيرهن من البدويات ، وأغلب الظن أن الشعر الذى ورد فى هذا الموقف لم يكن مرسلًا ، بل كان حواراً غنائياً بين « الجازية » وبين القائم على حراسة الباب الكبير للمدينة الحصينة . ويتم التصريح لبنى هلال وتشاكب الأحداث ، ويسلم جيل الأبطال إلى أعقابهم جيل الأبناء ، وتكاد الصورة فى هذه الحلقة تطابق ما كان فى سابقها .

### فلسفة الحياة والفن

ولما كان الوجدان القومى لا يفرق فى أدبه بين الحياة وبين الفن ، فقد صدرت سيرة بنى هلال عن فلسفة واضحة فى النكر وفى الشعور وفى التعبير جميعاً ، ذلك لأن الشعب لم يشغل باله بالتفريق - ولو إلى لحظة واحدة - بين الشكل وبين المضمون . فالقطعات المنظومة فى الملحمة تكاد تكون واحدة فى قالبها ، وطرائق النقل بين أغراضها ، وفى وزنها ومطالعها وخواتيمها ، فهى ترسل على ألسنة الفرسان المتبلزين . والبادئ هو الذى يختار الوزن والقافية ، ويرد عليه الثانى بنفس الوزن وبنفس القافية ، وكان الأمر لا يعدو أن يكون مبارزة بالشعر ، وامتداداً لتقاليد المنافرة والمفاخرة والتقيضة فى الشعر الفصحى . ويستهل الفارس كلامه بذكر اسمه ، لأن السيرة الشعبية لم تكن تمثيلاً مشخصاً متحركاً أمام النظارة ، وإنما كانت حديثاً مرسلًا من مشهد محترف يتوسل بالآلة

الموسيقية المعروفة بالربابة ، وهى الآلة التى كانت ذات وتر واحد وأصبحت بفعل التطور ذات وترين ، ونغماتها متواصلة متهدجة تسير الصوت البشرى وتمثاله ، ويسبق اسم الفارس إيراد لفظ الفتي تأكيداً للفتوة العربية المعروفة فى الفروسية ، وتأتى بعده نسبته إلى قبيلته توضيحاً لموقفه النفسى من منزله . ولم تكن التقاليد المرعية ، سواء فى هذه المقطعات أو فى استهلال السمر وختامه ، تبدأ بحمد الله والشأن عليه ، كما استقرت فى فن الخطابة ، ولكنها اكتفت بالصلاة على النبي وقرنته دائماً بصفته العربية تذكيراً بأن خاتم النبيين إنما اصطفى من أمة العرب . فالقصيدة والسمر يُستهلان بالصلاة على النبي « العربي » أو « القرشى » أو « الهامى » أو « سيد ولد عدنان » . ويسجل المثنى المحترف فى مطلع سمره أو على لسان فارس ما يصاحب هذه الصلاة من الخشوع وانهمار الدموع ، مما يبرز الفارق بين حاضري العرب المسلمين ، وبين ما كانوا عليه وما ينبغي أن يكونوا عليه . أما النثر فانتقل من فارس إلى فارس ، ومن موقف إلى موقف مع التعليق والشرح ، ولا عبرة بما يجده الدارس فى النسخ المطبوعة أو المخطوطة من أمثال هذه العبارات « قال المؤلف » .. قال المصنف لأن المولى على « الراوى » الذى يرتفع على يديه الحاجز بين الإنشاء والإنشاد ، فالذين ألفوا السيرة تجمعوا من الشعب العربى واندجوا فيه ، والذين ينشدونها كذلك .

وتستوعب سيرة بنى هلال ، بل تستوعب سيرة كل بطل من أبطالها كاتى زيد ، القيم الإنسانية العليا بأسلوب فطرى تلقائى لم تطمسه تقاليد الإنشاد ، فالحق والخير والجمال وحدة لا تكاد تنفصل ، والمعرفة والخبرة والسلوك وحدة لا تكاد تفرق ، وتحقيق الحياة عمل إيجابى دائم ، وحركة متصلة لهدف كبير لا يتم إلا على أساس من كرامة الفرد والمجموع ، والنهاية معروفة منذ البداية وهى « النصر » فلا صراع بين الفرد وبين

القدر ... ليس الهلالية الذين يشخصون العرب أعداء القدر ، وليسوا ألعبته ، ولذلك فهم على وفاق معه طالما كانوا محتفظين بمزاياهم على الطريق إلى غايتهم ، ومن ثم فهم على موعد أبداً مع النصر ، والتشويق يمكن فى التفاصيل غير المعروفة ، وفى سياق الأحداث الكثيرة المتعددة المتعاقبة التى يأخذ بعضها برقاب بعض ، والصراع الداخلى بين عناصر الجمع الهلالي يؤخر هذا النصر ، ويعوق بلوغ الغاية إلى حين ، وهو درس مباشر يدعو أيضاً إلى الشرط الأساسى لبلوغ الهدف المعروف . وهذا الشرط هو وحدة الكلمة . وليست النزعة القومية التى تجسمها هذه الوحدة عاطفة غامضة ، ولكنها فلسفة حياة تقوم على أن كرامة الفرد من كرامة المجموع ، وتقوم على أن عزة المجموع هى الحصيلة الكاملة لعزة الأفراد : ويستطيع الدارس أن يلخص فلسفة الحياة الهلالية أو العربية بأنها فلسفة للفروسية التى تنهض على فضائل مقررّة تجملها عبارة « المروءة » التى يعدونها حظاً مشتركاً بين جميع الأفراد بلا استثناء ، يستوى فى ذلك الأبطال وغير الأبطال ، والمروءة تستوعب كرم الأصل العربى ، والملازمة بين شرف الغاية وشرف الوسيلة ، إلى الحفاظ على الحياة فى أفرادها وفى تجمعها ، والحرص على تواصلها محتفظة بالأساس نفسه مع النجدة والجود ومعاونة الضعيف والاحتياج : وإذا كانت الحرب قوام الأحداث ، فإنها تنشب تحقيقاً للوجود ، واحتفاظاً بكرامة الحياة ، واعتصاماً بالخير ، وتأكيداً للعروبة فى الوطن الكبير ، وذلك بتزويده بمدد قوى من الفتوة والمروءة العربية . ولعل أقوى دليل على اندماج الفن بالحياة فى وجدان الشعب وصدورها عن مزاج واحد هو ما اصطغته السيرة من وسيلة صريحة ترفع شبهة كل حاجز بين الإنشاء والإنشاد . بين الإبداع وبين التذوق ، فقد صورت الفتيان الأوائل الثلاثة ، نجى ومرعى

ويونس ، وعلى رأسهم فارس القبيلة أبو زيد ، في القسم المعروف بالريادة ، شعراء جائلين ، يمسك كل منهم ربابته وهذه الصورة هي البريعة التي تمكنهم من التنقل والتجوال ، وارتداد الربوع على اختلافها من بادية وريف وحضر ، وهي في الوقت نفسه إدماج للمشهد المحترف التخصص في إنشاد سيرة بني هلال ، ترفعه من مجرد قصاص يروى الوقائع والأحداث إلى ممثل فرد تنقصه شخصيات الأبطال ، وترفع الجمهور من ناحية أخرى إلى نظارة يشكون العين مع الأذن في التدقيق والانفعال . وقد أناحت هذه الوسيلة الفنية في التصوير اصطناع التمثيل ، وإن كان فردياً ساذجاً ، كما أنها مكنت لسيرة بني هلال في نفوس المنشدين وحببتهم إليهم ، وجعلتها عندهم أهم من السير الشعبية الأخرى . ولم يكن التنكير مضجعاً بأي حال من الأحوال النفسية التي ألزمها سيرة بني هلال بنوع خاص ، ذلك لأن الصفة الجديدة وهي صفة الشعراء الجائلين لا تهون من شأن الفرسان لاقتران الشعر بالقروسية في الوجدان العربي من قديم ، كما أن المنشد المحترف يجب أن يؤكد دائماً أنه ليس شخصية غريبة عن المجتمع الذي ينشد فيه ملحمة ... إنه من المجتمع ومكانته — كما يريد أن يخيل لنفسه وللناس — قد ترقى إلى مرتبة الأبطال .

والسيرة الهلالية وإن غلب عليها الطابع الملحمي ، تجمع في قوسها عنصراً غنائياً يشير إلى نشأتها

حتى بلغت التكامل ، وهذا العنصر يشبه في بعض جوانبه وصوره ووظائفه المقطعات الشعرية القصيدة في القمحر والحياة والهجاء ، وهو يقوى في المواقف التي تتطلب التعبير المباشر عن عواطف الشخص باعتبارهم أفراداً . يضاف إليه عنصر تمثيلي تنطق به العبارات في نراتها الخطابية ، وتدل عليه تقاليد المنشد المحترف التي استقرت على الأجيال . ومن هنا وجدنا الترة المرتفعة تطبع نصوص الشعر ، وتؤثر في النفس من حيث التقسيم والفواصل والسجع ، فإذا أضفنا إلى هذا كله تأثير المنشد المحترف بتبرته ومسايرة صوته للشخص والمواقف ، أدرنا وجود الملحمية والغنائية والتمثيل في هذا العمل الأدبي الواحد بلا تناقض . . كل في موضعه . . . وكل يصدر عن وحدة المزاج الشعبي . ولا يستطيع الباحث أن يغفل تأثير الموسيقى في النص نفسه . وإذا كان المنشد المحترف يخضع وزن الشعر للإلقاء ويضبط ما قد يكون فيه من خلل ، فإن مصاحبة الغناء والموسيقى قد عملا عليهما في استحداث موسيقى داخلية في تضاعيف النظم . وهي موسيقى تأثرت بقوالب شعرية مستحدثة كالموشح وما إليه ، نجد مصداق ذلك فيما كان من محاوره شعرية بين الجازية وبين الرسول الذي انتدبه القبيلة لاقناعها بالخروج معها في التفرية ، وما كان من حوار آخر بينها وبين بواب تونس .

ولذلك هذا المثل بين بدر الهلالي وبواب شكر صاحب مكة وزوج الجازية عند ما ذهب ليدعوها إلى اللحاق بالجمع الهلالي في التفرية . وهذا الشعر لا يتغنى به صاحبه عاطفة خاصة به في الواقع ، ولكنه يتخذ من الغنائية العاطفية وسيلة إلى قصده :

|                 |               |               |             |
|-----------------|---------------|---------------|-------------|
| أنا أول كلامي   | مدحت الهامى   | تظله الغمامى  | له الحج راح |
| يا رب أزوره     | وأنملا بنوره  | وأشاهد قبوره  | وتلك النواح |
| وأقول يا حبيبي  | يا مسكى وطيبى | مدحك من نصيبى | ما مع صباح  |
| لك يوم المهجىرى | عمامة تسرى    | وأنت البشبرى  | بكل الصلاح  |



|                  |                 |                |                 |
|------------------|-----------------|----------------|-----------------|
| من بعد المدايح   | وقول الملايح    | عاد الدمع سابح | من جفسى القراح  |
| يا بواب افتح     | لى الباب المصفح | من دخله يربح   | وبنال الفلاح    |
| أيا بنت عى       | زاد فيها عى     | وسقى وهى       | أورث لى نواح    |
| وأبوها قال       | حين تجيب المال  | تحظى بالجمال   | ومت الملاح      |
| قالوا لى اللزائم | عليك يا بن هاشم | يعطيك الغنائم  | كثير السباح     |
| وأنا جيت قاصده   | يجبرنى برفده    | ربى يديم سعده  | ويبقى فى انشراح |
| وأنا فقير        | أحتاج مال كثير  | وربى قدير      | يعطيه السباح    |
| ويسدني نصره      | ويعلى لقدره     | ويجبر غاظه     | بكل الصلاح      |
| لأنه أمير        | ويرضى الفقير    | وخيره كثير     | أمير البطاح     |
| وأختم كلاى       | بمدح التهاى     | تظله الغماى    | نبي الفلاح      |

فأجابه البواب بنفس مبهجة الشعرى ، وبالنبرة الغنائية والمضجون العاطفى :

|               |                |                 |               |
|---------------|----------------|-----------------|---------------|
| أنا أول كلاى  | مدحت التهاى    | تظله الغماى     | هو سيد الملاح |
| يقول البواب   | أنا افتح الباب | أدخل لا تهاب    | يا ابن السباح |
| أدخل لا تبالى | حالك مثل حالى  | ياما قد جرى لى  | فى حب الملاح  |
| وأقول لك صواب | أدخل للراحاب   | ياما القلب داب  | وكثرت نواح    |
| كم بيضة كريمة | عيشتها غنيمة   | والسمرة اللثيمة | نورت الافتضاح |
| راعيا مزقم    | ساكن فى جهنم   | وصل البيض مغنم  | مسا مع صباح   |
| أنا كنت بواب  | فى قصر بعتاب   | شاهد الأحباب    | ملوك النواح   |
| لكن أبعدونى   | عنهم وحجونى    | فزاد فى جنونى   | وكثرت نواح    |
| فلا هم يحونى  | تسراهم عيونى   | وأنا من شجونى   | ما لى من راح  |
| أهم بوجدى     | ومن نار كبدى   | وما حصد عندى    | ولا لى رواح   |
| وأختم كلاى    | بمدح التهاى    | تظله الغماى     | له الحج راح   |

ويتضح من هذين الشاهدين ، استغلال المحفوظ لقوالب الشعر الجديدة الصالحة للغناء ، كما يتضح منها ميل المنشد إلى الترويح عن نفوس المستمعين فى موقف من مواقف الصراع النفسى . . أما هذا الشاهد الثالث ، فهو يصطنع المنهج نفسه وهو حوار تمثيلى غنائى بكل ما تحمل هذه العبارة من معنى ، وقد دار بين الجازية ومعها العقائل من بنات هلال ، وقد تنكرن فى زى البائعات الجائلات وكان معهن أبو زيد الذى تنكر هو الآخر فى زى بائعة جائلة على الرغم من سمرة بشرته وصرامة وجهه ، وبين حارس مدينة تونس :

الجازية : يا بواب صاره افتح للعذارى حنا يا مشندر إلى حد السواره  
الحارس : روحى يا ظريفة لما أشاور خليفه له حربة وهيفة تقصم الحجارة

|                             |                   |                  |                  |
|-----------------------------|-------------------|------------------|------------------|
| الجازية : يا بواب منصور     | افتح لى باب المور | ندخل بلمستور     | ونبيع العطارة    |
| الحارس : المفتاح ما هو بيدى | أروح أشاور سيدى   | ذا الباب الحديدى | فى فتحه مشاوره   |
| الجازية : افتح وكن طابع     | جنبنا لك بضائع    | وتحت بدائع       | تصلح للاماره     |
| الحارس : لا افتح ولا شئ     | ولا عقلى بلا شئ   | ان كنت عطاشى     | اشربو من البياره |
| الجازية : يا بواب افتح      | ها الباب المصفح   | بالزينات تصبح    | وتنظر للعذاره    |
| الحارس : عندى وعندى         | ثرياً ثم هندى     | نجلا أم سعدى     | تصلحوا لهم جواره |
| الجازية : افتح لى شويه      | وشوف الحسن فى     | تجيبك الروييه    | قد يشك حماره     |
| الحارس : روحى يا مليحه      | أنا أخشى فضيحه    | وأنت مستريحه     | وأنا واقع بناره  |
| الجازية : افتح يا يهودى     | لزينات الخدودى    | حمه كالورودى     | إذا فتح نواره    |
| الحارس : ليس الشورى ليه     | لا ليه ولا عليه   | أخاف من البليه   | واصطلى بناره     |
| الجازية : افتح لا تبالي     | ما معنا رجالى     | جنبنا لك بحالى   | وحزما للمهاره    |
| الحارس : وحق الله ربى       | وعنك ما أنا غنى   | وفتح الباب صعبى  | ما لى اقتداره    |
| الجازية : افتح يا معتر      | دا يومك مخضر      | ميت بنت مخضر     | قدامك جهاره      |
| الحارس : سلامه معاكم        | سامع لفاكم        | وهو واقف وراكم   | مع بنات الأماره  |

« شكر » يزرى يحب لى للمجنون .  
 وإذا كانت خلايا من هذه السيرة ، قد استقلت برأسها ، وتمت على الأيام مثل قصة « عزيزة ويونس » فإن الأصل قد ظل على حاله محفظاً بتسلسل الحلقات ، وتناسب الأحداث ، وسياق الوقائع ، وملامح الشخص ، نعم لقد تطورت سيرة بنى هلال ، واختلفت فى الزى الخارجى وفى اللهجة اختلافها فى زى المنشد ولهجه واصطناعه مساعداً أو أكثر ، بيد أنها ظلت زاد الشعب الفنى ووسيلة إلى ترسيب المعرفة والخبرة ، وأغلب الظن أنها ستبقى أمداً بعد أن أحس الشعب العربى وجوده الكامل ، وارتفعت الحواجز النفسية والجغرافية بين أقطاره ، وستتغير وظائفها بعض الشئ ، فتراها من انحرافات وانحوار ، وتنخبها القرائح المعبرة بالكلمة الفصيحة المعربة ، وبتشكيل المادة والحركة والإشارة ، ويجعل من بعض حلقاتها روائع تقف إلى جانب المسرحيات شبه التاريخية لشكسبير وشر وأصراهما .

وتمتاز سيرة بنى هلال عن كثير من السير الشعبية والعربية وغير العربية بأنها لا تتحدث كثيراً عن عاطفة الحب بين المرأة والرجل خارج نطاق الزواج . إنها تناقص الملحمة الغربية التى شاعت أعقاب القرون الوسطى التى رأت فى الحب مثالية أفلاطونية سلبية وإن اتسمت بالمظهر الدينى ، أما الحب عند بنى هلال فهو حب الرجل لزوجته ووفاء الزوجة لבעلها الذى تفارق لسبب من أسباب الثقلة والحرب . . . إنه حب ناضج عاقل لا يفر إطلاقاً من مقاييس الأخلاق . ولم يكن الشعب فى هذه الملحمة بحاجة إلى جعل الحب الحافز الأول على بلوغ الغاية كما فعل فى سيرة عنتره ، ولم يمنح لى ما منح إليه فى سيرة الظاهر بيبرس من تصوير عاطفة تتساقى حتى تقترب من البنية والأمومة ، بل كان الشعب معتمداً بالواقعية فى اكتشافه هذا الضرب الإنسانى المقرر فى الحياة ، وقد اعترف ابن خلدون بقوة هذه العاطفة من الناحية الأدبية ، فقال : إن حب الجازية لزوجها

# الإلياذة لهوميروس

بقلم  
الدكتور محمد صقر قنص

وكيل كلية الآداب جامعة القاهرة ورئيس قسم الدراسات القديمة

## حياته وعصره :

ما زالت حياة هوميروس أسطورة كلما حاول العلماء فهمها تاهوا في تفاصيلها ، وكلما أرادوا دراستها تشعبت أبحاثهم ، وتعددت آراؤهم ، ولم ينفقوا على شيء . ومع أنهم كتبوا عن شاعر الإلياذة من المؤلفات مالم يكتبوه عن أديب آخر فإن أبحاثهم عن حياته ونشأته ما زالت مملوءة بالفروض والاحتمالات .

فأين ولد هوميروس ؟ ومتى ؟ ومن أى سلالة انحدر ؟ هل هو سليل الآلهة ؟ ابن إوسيدون رب البحار ؟ أم أولولون ، إله الشعر والغناء ؟ وهل كانت أمه ربة من ربوات الشعر أم حورية من حوريات الماء أم امرأة كاستر الأمهات ؟ وهل كان ضريباً لا يبصر ؟ أو كان مبصراً في أوائل أيامه ثم فقد بصره ؟ أو كان ضعيف البصر طول حياته ؟ وأين قضى أيامه وكيف ؟ وهل فضل منطقة من بلاد اليونان وأقام بها أم طاف في أرجائها وقصد كثيراً من مدنها ثم عاد إلى مدينة أزمر (سمورنا) ونظم الإلياذة والأوديسا ، وبعض القصائد الغزلية مثل « الغبي المغرور » (margites) ، « حرب الضفادع » (Batrachomachia) ، « حرب الفيران » (muomachia) ؟

وبأى أرض مات ؟ هل مات بجزيرة إلبوس أم في مكان غيرهما ؟

هذه أسئلة لانعرف لها جواباً صحيحاً لأن هوميروس في أشعاره لزم الصمت ولم يذكر عن نفسه شيئاً ، ولم يحدثنا عن نشأته كما فعل غيره من شعراء زمانه ، فأخذ العلماء ينسجون حوله الروايات ويحيكون القصص وكثرت هذه وتلك ، واختلفت اختلافاً شديداً فيما تضمنته من سير وأنباء ، ولكن مهما تضاربت آراء النقاد القدماء ، فلنا نستطيع أن نستخلص منها شيئاً عن حياة هوميروس ونشأته . وهذه أهم الحقائق التي يمكن أن نستنتجها من المعلومات التي أجمعوا عليها .

يبدو أن هوميروس ولد من أبوين مغبورين في إحدى المدن الأيونية<sup>(١)</sup> بآسيا الصغرى ، ثم أظهر في

(١) لم توجد مدينة في العالم القديم إلا وادعت أن هوميروس منها ، وهذه أهم الروايات بهذا الصدد . يقول الشاعر أنطياروس الصيلى ( القرن الأول ق. م ) « إنك ، يا هوميروس ، من كولوقون أو من سورنا ( أزمر ) أو من غيوس أو من تساليا أو من جزيرة ليوس . لكن أبولون أناني يأنك ولدت فوق ذرى الأوليموس ، وأنك ابن سيد الآلهة ، وأملك ربة من ربوات الشعر » . ولقد أضاف الناقد سويداس إلى قائمة المدن السابقة أسماء أخرى أهمها طروادة ، مصر ، روما ، رودس .

صباه ميلا لسباع القصائد وحفظ الأناسيد : وفي سن الشباب بدأ يتغنى بأشعاره فلم ينل إعجاب سامعيه الذين أعرضوا عنه ولم يشجعوه ، فذاق مرارة الفقر . وعندما اتقدت قريحته . ونبع في إنشاد الشعر ، ذاع صيته وتسابق الأثرياء إلى دعوته للإقامة في قصورهم والتغنى بأسلافهم ، وتنافس المدن في إجلاله وتكريمه لما في أشعاره من تمجيد لأبطالها وإنشادة بمناضيا . وهكذا أتبع له فرصة لزيارة كثير من البلدان : ودراسة معتقداتها والوقوف على أحوالها . ومعرفة عادات أهلها ، فكانت مصدراً للمعلومات التي تفيض بها قصائده .

ولعل ضخامة إنتاجه وطول ملاحمه يحملنا على الاعتقاد بأنه عاش زمناً طويلاً ومات في شيخوخته بجزيرة إيوس التي أجمعت الروايات على أنها كانت تفتخر بوجود قبره فيها .

أما عن عصره ، فقد ذهب القدماء فيه ثلاثة مذاهب . فقال هيكاتيوس : أول مؤرخي اليونان . بأن هوميروس عاصر الحرب الطروادية التي وصف حوادثها أي أنه ازدهر في منتصف القرن الثاني عشر قبل الميلاد . ولكن هيرودوت خالفه في ذلك : وأكد أن شاعر الإلياذة ظهر قبله بحوالي يزيد عن أربعة قرون أي في منتصف القرن التاسع ق. م . ثم جاء السفسطائي المشهور ثيوديميوس ( القرن الرابع ق. م ) وجعله معاصراً للشاعر الهجائي أرخيلوخوس الذي ذاعت شهرته في منتصف القرن السابع قبل الميلاد . وإزاء هذا الاختلاف كان من الطبيعي أن ينقسم المحدثون على أنفسهم وأن ينتق كل منهم رأياً من الآراء الثلاثة ، ويعمل على تأييده في ضوء الاكتشافات الحديثة .

لكن آخر الأبحاث وأدقها أبدت رأي هيرودوت . فلفه هوميروس هي لغة القرن التاسع والثامن ق. م . وليست لغة العصر الموكيني التي كانت ضاربة في القدم . وكانت تحتوي كلمات عتيقة وألفاظاً نادرة ، وعبارات غير

مألوفة ، ولا هي لغة الشعر الغنائي التي كانت تفيض حيوية وتمتلي حركة لتوافق الألحان الموسيقية ، وتعبّر عن مختلف العواطف الجياشة والانفعالات القوية .

عاش هوميروس إذن في أواخر القرن التاسع ق. م بعد انتهاء حرب طروادة وقبل ازدهار الشعر الغنائي بقرون . فاعتمد في وصفه لحوادث هذه الحركة على الروايات التي سمعها ، والآثار التي شاهدها في ربوع اليونان ، ثم وصف هذه الأحداث في لوحات تصور المجتمع الذي عاش فيه . والحضارة التي عاصرها . فسجل لليونان حياتهم فيما بين القرن الثاني عشر وأوائل الثامن قبل الميلاد . وعرضها في قالب قصصي وأسلوب روائي يجمع بين الحقيقة والخيال .

### منزلة هوميروس وتأثيره :

ليس بكثير ، إذن ، على ناظم هذه الأشعار أن يعتبره اليونان أيداية والنهاية وزميل الصبا والشباب والشيخوخة . لا نستطيع مفارقه مطلقاً ، نتغذى بأشعاره كما يتغذى الرضيع بلبن أمه : وإذا شغلنا عنه . شعرنا بظماً لا يمكن إطفائه إلا بالرجوع إليه .

لقد كان هوميروس لليونان معلماً ورسولاً ، جمع شملهم وتغنى بتاريخ أسلافهم ، فبعث نهمهم وخلق منهم أمة قوية يؤمنون بدين واحد ويستخدمون لغة واحدة ، يحتفلون بأعياد قومية جامعة ، ويشركون في مباريات عامة شاملة .

قلده شعراء الملاحم اليونانية تقليداً أعمى . فاستخدموا ألفاظه . ورددوا عباراته . وحاكوا أسلوبه . ونقلوا أفكاره ، ولكنهم ، كما رأينا ، لم ينظموا ملحمة واحدة في روعة الإلياذة . وجاء الشعراء الغنائيون واستعملوا صفاته وكنياته وتغنوا بألحنته ، وأعجبوا بقصائده إعجاباً فائقاً خاصة باندروس . زعيم الشعر الغنائي ، الذي تغنى بالإلياذة ورفعها إلى السماء . أما شعراء المسرح فقد اعترف أستاذهم

أيسخولوس « بأن مأسية كانت فتناً من موائد هوميروس الخافلة » . وشهد أفلاطون بأن شاعرنا كان أحكم الحكماء وأنه معلم اليونان الأول ، ولقبه أرسطو بأبى الشعراء وأثنى عليه ثناء عاطراً فى كتابه فى الشعر .

ولم يكن الإهتمام بهوميروس قاصراً على الأدباء والعلماء ، ولكن فاقهم فى ذلك الملوك والأمراء . أعجب به الإسكندر لمعجابه شديداً حتى إن الإلياذة أصبحت كتابه المفضل الذى لا يفارقه وكان يحتفظ بنسخة منها فى صندوق مرصع بالجواهر . واقضى البطالسة أثره فى تمجيد الشاعر ، فاهتم بطليموس الثانى بجمع أشعاره ، وأمر بطليموس الرابع بعبادته وتأليه وكانت تلك أبلغ آيات التمجيد لمن أصبح عند اليونان رمزاً للتفوق والنبوغ وصار اسمه لقباً لكل عبقرى من عباقرتهم ، فأفلاطون سعى هوميروس الفلسفة ، وسوفوكليس هوميروس الشعر التمثيل . وكان هوميروس نموذجاً لشعراء الرومان أيضاً ، بدءوا بترجمته إلى لغتهم واعتبروا ملاحمه أول عمل أدبى يجب تلاوته . ولم يبدأ القرن الأول قبل الميلاد حتى أصبح تأثير هوميروس شاملاً فى الأدب اللاتينى ، واضحاً فى جميع المؤلفات . ولكنه يتضح وضوحاً تاماً فى شعر ثلاثة من أعظم أدباء الرومان هم فرجيل وهوراس وأوفيد <sup>(١)</sup> . ولقد أصبح هوميروس ، فى عصر أوغسطس ، معروفاً للجميع ، كان الطلاب يحفظونه ويقتبسون منه فقرات فى كتاباتهم ، وبدأ الشعراء يكثر من الإشارة إليه فى قصائدهم ، وأخذ النقاد ينصحون بتلاوة أشعاره ويحثون لقبها فى المدارس المختلفة .

وزالت دولة الرومان وظهرت المسيحية وتبعها النهضة الأوربية ولم تستطع القرون العديدة أن تضعف

(١) انظر : مأساة الإتيادة لفرجيل ، وقر الشعر لهوراس ، والتغيرات لأوفيد .

من تأثير هوميروس لأن شعره بقى يحتل أسمى منزلة حتى فى عصور الجهالة والظلمة التى انقضت فيها اللغة اليونانية ، فكان الناس يتلونه فى التراجعات اللاتينية ويحجون بأفكاره ، وبذلك لم تنقطع صلتهم به ولم يتوقف تأثيره عليهم . ومنذ بداية القرن الرابع عشر بدأ علماء إيطاليا وأدباؤها يرجعون من جديد إلى المخطوطات اليونانية لملاحم هوميروس ، ويرجع الفضل إلى يترارك وبوكاشيو فى تشجيع الإيطاليين على تلاوة الإلياذة والأوديسا فى اللغة الأصلية . ولم تكن إنجلترا أقل اهتماماً بدراسة هوميروس ، ولم يكن أدباؤها أقل تأثراً بشعره . فلقد صوره شوسر فى قصائده وتغنى بأشعاره ومجسد عبقريته ، ولقد اعترف ملتون بأنه اقضى أثر هوميروس وقلده ، واستخدم تشبيهاته واستعمل صفاته ، أما نقاد إنجلترا أمثال دريدن ويوب فكانوا من عشاق هوميروس ، قضوا كل حياتهم فى نقد أشعاره وإظهار محاسنها وترجمتها ترجمة رائعة جديرة بالأصل اليونانى ، وما حدث فى إنجلترا ، حدث فى فرنسا وألمانيا .

فأدباء هذه وتلك عكفوا على دراسة الإلياذة وترجمتها ، واستلهموا منها كثيراً من موضوعات أعمالهم ، بل إن أدباء أوروبا مازالوا ينهلون منه ويعتبرونه المصدر الأول للإلهام ، وليس ذلك بعجيب لأن نقاد أوروبا أجمعوا وما زالوا يجمعون على أن الإلياذة والأوديسا هما أروع ما جادت به قريحة اليونان .

### المشكلة الهومرية :

أشرنا من قبل إلى أن نقاد اليونان منذ بداية القرن السابع قبل الميلاد كانوا ينسبون إلى هوميروس عدداً من القصائد غير الإلياذة والأوديسا . لكن شعراء الإسكندرية وعلماءها عكفوا على دراسة الأشعار الهومرية وتحقيقتها وقرروا ، بعد بحث دقيق ، أن شاعرنا لم ينظم إلا الملحميين

العظيمين ولم يخرج على هذا الإجماع إلا فئة قليلة<sup>(١)</sup> كانت تدعى بأن هوميروس لم ينظم إلا الإلياذة ، وأن الأوديسا كانت من نظم شاعر - أو شعراء - غيره . ولكن يظهر أن هذه الجماعة لم تستطع تأييد دعواها بأدلة قوية فكان من السهل على أربستارخوس ، أشهر نقاد الإسكندرية ، تفتيد رأيها وإخضاع صوتها ، فلم يعد يسمع به أحد في العالم القديم .

إلا أن إجماع القدماء لم يمنع المحدثين من مخالفتهم في الرأي ، فاعتمدوا على بعض العبارات المتناثرة في مؤلفات اليونان ليؤيدوا نظرية هولاء الذين سبق أن نادوا بفصل الإلياذة عن الأوديسا ، وما إن تجددت هذه الدعوى في القرن السادس عشر حتى انقسم المحدثون على أنفسهم وتعددت مدارسهم وتضاربت آراؤهم ، فظهرت في الأدب اليوناني ، مشكلة خطيرة ، كانت ومازالت موضع أبحاث عديدة ، وموضوع كتب بأكملها ، وأصبحت تعرف في هذا الأدب بالمشكلة الهومرية .

ولقد قامت هذه المشكلة على اعتراضين رئيسيين . أولهما أنه ليس من الممكن أن يبدأ الأدب اليوناني بهاتين الملحمتين الرائعتين ، وليس من المعقول أن تخرجنا من العلم دون أن تسبقهما ملاحم أخرى رجع إليها هوميروس وأفاد منها في نظم أشعاره : وثانيهما أن خصائص كل من الملحمتين تدل على أنهما إعلان مختلفان أنهما شعراء مختلفون وأن كلامهما وحدة مستقلة رغم ما تضمنته من مقطوعات مفككة وفقرات متناقضة . ومن هنا بدأ المحدثون دراساتهم ، وأخذوا في البحث عن مختلف الأدلة يدعمون بها رأيهم .

ويعتبر فولف (Wolf) أستاذ الدراسات اليونانية بجامعة هلم الألمانية أول من أهتم بدراسة هوميروس

(١) أشهر هؤلاء ( كسينون وهيلانكوس ) وقد عرفت هذه الفئة عند اليونان بالفاسيلين (Chorizontes) أي الذي يفصلون الإلياذة عن الأوديسا .

دراسة علمية دقيقة وأول من خلق المشكلة الهومرية فقد نشر في عام ١٧٩٥ كتابه القيم المعروف باسم « مقدمة في دراسة هوميروس » (Prolegomena ad Homerum) قرر فيه أن الأشعار الهومرية نظمت في القرن العاشر قبل الميلاد عندما لم تكن الكتابة معروفة وأعلى الأهل غير مألوفة في تدوين الأعمال الأدبية ثم انتقلت هذه الأشعار من جيل إلى آخر عن طريق الرواية الشفوية واعتراها بعض التغيرات ، ولم تدون إلا في أيام الطاغية المستنير بيستراتوس ( ٦ ق . م ) الذي أمر النقاد بتحقيقها وتصحيحها ، فقاموا بما أمروا به وأدخلوا عليها كثيراً من التعديلات ولذلك يضيف فولف قائلاً : إن الوحدة الفنية في الملحمتين لم تكن موجودة منذ نشأتها ، إنما اكتملت تدريجياً على مر الزمن بفضل الإضافات والتعديلات التي أدخلت عليهما ، وينتهي من ذلك إلى أن الوحدة الفنية أظهر في الأوديسا منها في الإلياذة ، وأن الملحمتين ليستا من نظم شاعر واحد ، وأنهما أول الأمر لم تكونا في صورتها الحالية بل كانتا أقصر من ذلك بكثير ثم أخذ المثلثون يضيفون إليهما مقطوعات جديدة حتى بلغنا هذا الطول .

تلك خلاصة نظرية فولف التي لقيت عند ظهورها تأييداً شديداً من علماء الألمان وأدبائهم ، ولكن سرعان ما اختلفوا فيما بينهم في التفاصيل بما أدى إلى إضعاف هذه النظرية التي لم تستطع الصمود أيضاً أمام نتائج الكشف الأثرية الأخيرة . فقد ثبت منها أن الكتابة كانت معروفة ومستعملة على أيام هوميروس ، بل قيسله ، وهكذا تهدم الجسائب الأساسي في الأدلة الخارجية التي بنى عليها فولف نظريته .

أما عن الأدلة الداخلية التي اعتمد عليها - هو وأتباعه - لدعم آرائه ، فقد دحضها الأستاذ بالجيكي سيفيرنس (Severyns) الذي عكف ما يقرب من ربع قرن ، على دراسة الإلياذة والأوديسا وبحث

المشكلات التاريخية والدينية والاجتماعية واللغوية كافة م. يتصل بها . ونجسح في أن أثبت أن كل . يدور في المنحتمين من تضارب أو تناقض إنما هو تضارب ظاهري لأن هوميروس لم يكن مؤرخاً أو جغرافياً أو عالماً لغوياً . بل كان شاعراً من حقه ألا يتفقد بالحقائق . وهذه الطريقة بين خطأ قولف وتلاميذه . ونقد مزاعمهم ووصل إلى أن هوميروس وحده نظم الإلياذة والأوديسا في منتصف القرن للتاسع قبل الميلاد (١) .

### الإلياذة

تدور الإلياذة حول أحداث الحرب الطروادية التي دارت رحاها في القرن الثاني عشر قبل الميلاد ، لكن هذا لا يعنى أنها ملحمة حربية كما يعتقد الكثيرون فهوميروس لم يصف لنا هذه الحرب التي دامت عشر سنوات وامتألت بالأهوال والخطوب إنما اكتفى بأن يتغنى بأحداث الشهرين الآخرين من العام العاشر ، فظم الإلياذة ، ملحمة الخلود وقصيدة الزمان ، وتكون من خمسة عشر ألفاً وخمسمائة وسبعة وثلاثين بيتاً . قسمها علماء الإسكندرية إلى أربع وعشرين أنشودة ، بدأها هوميروس بالدعاء لربات الشعر ليلهمنه الشدو والغناء ، ثم أخذ في سرد قصته قاتلاً :

ذات يوم هاجم اليونان قرية طروادية وسبوا نساءها ، ومن بينهن خرويسيس الجميلة ، ابنة كاهن أبوللون ، فأعجب بها أجاثمون وأخذها من نصيبه ،

(١) تعتبر أبحاث هذا الأستاذ المعاصر أحدث وأقوم مظهر من مؤلفات علمية حقيقة عن هوميروس وأشعاره ، لذلك نجدنا جذيرة بالذكر ليرجع إليها من يريد مزيداً من التفاصيل عن المشكلة الهوميروية : أنظر : 1) Severyns (A)

- 1) Homère, le cadre historique, 1944.
- 2) Le poète et son œuvre, 1946.
- 3) Homère, l'artiste, 1948.

وحزن أبوها حزناً شديداً . فتوجه إلى معسكر اليونان وتقدم نحو رئيسه وتوسل به قاتلاً « مولاي ! إني أدعو لك بالنصر . وأصل من أجلك ، وأقدم لك ما أملاك فداء لفلة كبدى ، فارحمى وردها إلى . » ولكن أجاثمون شهده ورده خائب الرجاء ، فعاد إلى قريته يبكي ابنته ويدعو أبوللون أن ينتقم له من هذا الملك المتجبر ، واستجاب الإله لدعائه ، وأنزل على اليونان طاعوناً يحتاج جنودهم وخيلهم . واستمر الوباء تسعة أيام عاصفة تنذر بالفناء ، عندئذ اضطر أخيلوس إلى دعوة مجلس الجيش ، فأجمع القادة على أن يذهب كائنا الحاس ويسأل الأرباب لتكشف له أسباب هذه الغمة ، وعاد الكاهن وقال : « الويل لنا إن لم نرد خرويسيس لأبيها . إن الآلة تأمر بردها فوراً لرضاء لأبوللون . فيجب علينا أن نهبئ إليه ، ونسترضيه ليرفع مقتله وغضبه عنا . فنهض أخيلوس وأرسل كلمة الحق مدوية وأصر على إرجاع الفتاة لأبيها . فثار أجاثمون في وجه البطل العظيم ونشبت بينهما معركة كلامية ، وهم أخيلوس بأن يغمد سيفه في صدر الملك الذي وافق على رد خرويسيس إذا تنازل أخيلوس عن فتاته برسيس : وعندئذ هبطت أثينا من السماء ونصحت البطل بأن يتخلى عن حبيبته لهذا القائد الأناني ، واستجاب البطل لنصيحتها وأقسم في نفس الوقت بأنه لن يشارك في الحرب ولن يسمح لجنوده البواسل بخوض معاركها . وجلس أخيلوس في خيمته حزناً كثيراً ونادى أمه ثيتس لتأتي وتسمع شكواه ، فأسرت إليه وحديثها عن الإهانة التي لحقت به ، ثم خفت لمقابلة زيوس وأبلغته الخبر فوعدها رب السموات والأرض بأنه سيدين أجاثمون وجنوده عذاباً ألياً تكفيراً عما أصاب ولدها من شر وأذى .

ومحدثنا الشاعر في الأنشودة الثانية بأن كبير الآلة أرسل إلى أجاثمون إله الأحلام وهو يغط في

فيكفي بأن يسمح له بأخذ ما يريد من قوة وعناد ،  
فيذهب باتروكلوس في الأثوذة السادسة عشرة لتخليص  
الإغريق من الموت الذي يلاحقهم . وينتصر صديق  
أخينوس أول الأمر ونخال بانتصاره ويصر على ملاقة  
هكتور ، بطل طروادة ، ويسعى إليه ، لكن هكتور  
يرسل إلى رأسه رماً قاتلاً ، فيسقط المسكين مضرجاً  
بدمه . ويسمع أخيلوس بالخبر ، فيرسل صرخات  
مدوية كادت تزلزل قلوب الطرواديين وتملؤهم ذعراً ،  
وطفق يجوب الساحة بحثاً عن جثة حبيبه ، فلما وقع  
عليها بصره ، بكى ما شاء له البكاء ، ثم رثى صديقه  
بكلمة مؤثرة وأمر بغسل الجثة ، ثم نسى غضبه ونسى  
كل شيء وأصبح لا يفكر إلا في الانتقام لصاحبه ،  
ويصف لنا الشاعر في الأناشيد الباقية كيف انتفض  
أخيلوس ، وانقض يشقى غيظه يقتسل عشرات  
وعشرات من أبطال طروادة ، وكيف استخف  
بالأهوال وأقسم أن يفتح طروادة في هكتور . بطلها  
المغوار فانطلق في ساحة القتال يبحث عنه حتى التقى  
به ، وظل يطارده أينما ولى وجهه ، ولما تعب هكتور  
ونال منه الجهد ، وقف للقاء أخيلوس . ولم تنقض  
لحظات حتى انتفض بطل اليونان عليه وعاجله بقطعة  
من رمحه هوت به إلى الأرض ذبيحاً ميتاً . وبعد أن  
انتقم أخيلوس لصاحبه ، جمع القوم وأمرهم بإعداد  
كومة لحرقه وتأدية الشعائر الدينية التي لا يتم الجنائز إلا  
بها ، ثم عاد إلى جثة هكتور وانقض عليها كالجنون  
وربطها في عربة ، وأخذ يلف بها حول الكومة التي  
حرق فيها صاحبه . فنار الأخوة لما يحل بالميت المسكين  
من هوان ، وغضب زيوس فأرسل إلى أخيلوس  
بأمره بتسليم جثة هكتور إلى أبيه برياموس . وبذهب  
هذا الشيخ المكلم إلى معسكر اليونان ويسعى إلى خيمة  
البطل الذي يكرم وفادته وبأمر بغسل جثة هكتور  
ولفها في أكفان من كتان مصر وتسليمها إلى أبيه .  
ثم يعود برياموس إلى طروادة وبأمر بعمل كومة لحرق

نومه ليحضره على مهاجمة طروادة فوراً وبيشره  
بالنصر المين ، فلما استيقظ القائد الأعلى تحدث إلى  
القادة وأخبرهم برؤياه الكاذبة فصدقوها ، ثم وقف  
منهم نستور خطيباً ليشجذ عزائمهم ، لكن أجاممنون  
أراد أن يعرف رأى جنوده قبل المعركة ، فنهض  
وهتف فيهم قائلاً « هلموا أعمدوا سيوفكم ، ولنعتقد  
مع الطرواديين هدنة ، فلتنته هذه الحرب ولنعد إلى  
ديارنا » فأكاد ينتهى من إلقاء كلمته حتى طار  
الجنود فرحاً ، وعلا هتافهم يؤكدون رغبتهم في  
الرحيل بعد الغياب الذي أنهك قواهم ، وأفضى شباهم ؛  
ولكن كيف تقف المعارك وأئينا لا تريد ذلك فسرعان  
ما هبطت من السماء وتجلت أمام أوديسيوس وقالت له  
« إياك أن تتخددع بكلام أجاممنون ، إنه يريد أن  
يسر عزائمكم ، فهيا انفخ من روحك في الجند  
وردهم إلى صوابهم وأقنعهم بالبقاء » . وعتذرت انطلق  
ملك إيثاكا بين القادة والجند وحثهم على التضحية ،  
ونجح في تحقير رغبة أئينا . فاستمرت الحرب وطال  
القتال ، فيسهب الشاعر في وصف المعارك التي تتأرجح  
فيها الكفتان أحياناً ، وترجح فيها كفة الطرواديين  
أحياناً أخرى ، فيثوب اليونان إلى رشدهم ويدركون  
أنه لو كان أخيلوس بينهم لما غلبوا على أمرهم  
فيوصى نستور بمصالحة البطل ويطلب إلى أجاممنون  
استرضاءه ، ويستجيب القائد العام لهذا الطلب  
ويرسله مع أودوسيوس وآخرين إلى خيمة البطل  
ليعرضوا عليه صلحاً كريماً ويسألوه الصفع والغفران  
ولكنه يثور لكرامته ويرفض الاعتذار ويردهم خائينين .  
بعدئذ يعود الشاعر بنا إلى ساحة الوغى حيث نرى  
مئات القتلى من الإغريق الذين أصابهم اليأس بعد  
أن رفض أخيلوس العودة إلى القتال ، ويحاول  
باتروكلوس إقناع صديقه الحمم ، أخيلوس ، بأن  
يغفر الإساءة ، وينزل إلى المعركة ليدفع عن بني وطنه  
البلاء ، لكن البطل لا يستجيب لنداء صديقه ،



الجنة ويقم لها الطقوس الدينية وسط نجيب الطرودايات وعويلهن ، وهكذا تنتهى الملحمة بوصف يبلغ لهذا المنظر الحزين .

هذا ملخص للإلياذة التى كانت ومازالت تعد أهم ملحمة فى الأدب الغربى ، قدمه وحديثه ، يرجع إليها الأدباء والعلماء يتلونها مرة بعد أخرى ، ويجمعون على أنهم لا يضيقون بها مطلقاً ، وأنهم إذا تركوها فترة ، أحسوا شوقاً عجباً إليها ، فيعودون إليها . ويشعرون أن أوصافها مازالت ساحرة وأن لوحاتها مازالت رائعة .

### عظمة الإلياذة

وكيف لا تكون هذه الدرة ساحرة رائعة ؟ إنها تفيض بألوان من التنوع : تنوع فى المناظر ، وتنوع فى الوصف ، تنوع فى العواطف . وتنوع فى الأسلوب وتنصف ، رغم طولها الشديد ، بتناسك الأجزاء وتسلسل الحوادث ، مما يدل على وحدة الموضوع فى ذهن الشاعر ، ووضوح الفكرة التى لا يشوبها غموض ولا اضطراب .

لقد طبعها هوميروس بطابع من الفخامة لأنه كان يضع نصب عينيه المثل الأعلى فى كل ما يصف من مناظر وأشخاص ، وكل ما يصور من أحداث ومغامرات وكل ما يروى من قصص وأساطير ، ومع أنه كان يرى إلى بلوغ هذا المثل فإنه كان لا يبعد عن دنيا الواقع فمعاركه الدامية ليست معارك عارفة أو شياطين ، وأبطاله ليسوا مردة خرافين . ولكنهم جنود بؤساء وفرسان شجعان لا يتكلمون فى مواقفهم ولا يتصنعون فى تصرفاتهم يشعرون بقوتهم ويعترفون بضعفهم الذى حاطهم به الإله ليجعلهم فى مستوى الناس أجمعين ، ويرفعهم أحياناً إلى أعلى السموات ينزل بهم أحياناً إلى أسفل سافلين

ولقد خلع هوميروس على الآلهة أنفسهم صفات البشر ، فمع أنهم خالدون أبداً فإنهم يشبهون

الناس جميعاً ، يكثرون فى الطعام ويسرفون فى الشراب ، قساة غلاظ القلب لا يحترمون المبادئ الخلقية ، ولا يتمسكون بالفضائل ، يسود بينهم الخصام ويتسمون إلى أحزاب ومعسكرات ، يتصفون بالكر والخداع . منهم القوى الذى يبطش والضعيف الذى يرتجف . ومنهم الشجاع الباسل والجبان الرعيد ، لا يجلون زيوس ولكن يخافون بأسه . وهكذا لم يصورهم هوميروس كما يصورهم أسلافه ، فلم يؤمن بما كان ينسج حولهم من أساطير أو بما يتسبب إليهم من معجزات أو بما يقام لهم من عبادات ، ولذا خلت أشعاره من النظريات الدينية .

وعلى ذلك لم يخلق هوميروس فى دنيا الخيال بل عاش مع الناس وصور حياتهم وجعل الإنسان محوراً لأشعاره يقوم فيها بالدور الأول ، فيتصل بكل شئ ويتأثر به أو يؤثر فيه . فحتى فى المعارك الدامية التى يخوضها الآلهة مع الأبطال لا يضى الشاعر الرجل العادى ولا يهمله ، فيشاركه عواطفه ويرثى لضعفه ويثور معه ضد القوى الجبار ، فيبكي فرحاً مع أطفال شقى أبوهم من مرض عضال ، ويشارك الفلاح سروره عندما يرى أغصان الزيتون مزهرة<sup>(١)</sup> ، ويتألم لجوع العامل الذى يكد طول النهار<sup>(٢)</sup> ، ويشعر بتعب الملاح الذى أنهكه التجديف<sup>(٣)</sup> ، ويرثى لحال المرأة التى تكافح لتكسب قوتها<sup>(٤)</sup> ، ويحزن مع الشيخ الذى مات أبناؤه فى ساحة القتلى<sup>(٥)</sup> ، ويحسد الأغنياء المترفين الذين يملكون مزارع القمح الواسعة ، ويعجب من أصحاب الثروات الضخمة والضعفات الشاسعة ، ويفر من جشعهم وقسوتهم نحو العامل الفقير والأجير المعدم ويشبههم بالحيثان

(١) الإلياذة ، ١٧٢ ، ٥٣ .

(٢) الإلياذة ، ٢٣ ، ٧٣٣ .

(٣) الإلياذة ، ١٥ ، ٦٢٤ .

(٤) الإلياذة ، ١١ ، ٨٦ .

(٥) الإلياذة ، ١١ ، ٨٦ .

الضخمة التي تبلغ صغار الأسماك والنشور الجارحة التي تنقض على مستضعف الطير<sup>(١)</sup> .

ولقد امتازت الإلياذة ، فوق ذلك ، بوضوح الأسلوب الذي امتلحه علماء البلاغة واعتزوه أول صلب لتفوق هوميروس الأدبي ، فهو في رأيهم أعظم كتاب اليونان وأوصحهم أسلوباً ، وبعزى وصوره إلى عنايته بترتيب الأفكار ونقاء التعبير واختيار أسهل الألفاظ وأدقها وأكثرها انتشاراً وأحسنها وقفاً على النفس وأعذبها نغماً في الأذن . ومع أن الوضوح في رأى بعض النقاد قد يبعث الملل أو يقلل من أهمية الموضوع أو يؤدي إلى سطحية الفكرة ، فإن شاعرنا ، استطاع ، بفضل عبقريته ، تجنب هذه العيوب بأن نوع في أسلوبه ؛ فكان مرة يركن إلى الإيجاز في الشرح ويختصر في التفاصيل ، ومرة يسهب في الوصف ويبلغ حد الكمال . وكان لا يهتم بالزخرف اللغوي ولا يميل إلى المحسنات اللفظية ، بل كان يعتمد في تشويق سامعيه على روعة الحوادث التي يعرضها ، والأحاديث التي يرويها والخطب التي يستخدمها القواد لحث الجنود في ساحة القتال<sup>(٢)</sup> ، ويلجأ إليها الزعماء لمناقشة المسائل السياسية<sup>(٣)</sup> ، ويستعين بها الرسل في أداء مهمتهم . وكان هوميروس يحب التكرار ويعتمد عليه في الاستيلاء على انتباه الجمهور ، ولقد بلغ مجموع الأبيات المكررة من الإلياذة ثلث طوفاً ، ومع ذلك فلما لم نسمع عن ناقد قديم أو حديث ضاق بهذا التكرار ، بل لقد اعتبره أرسطو ظاهرة طبيعية لم تفقد الأسلوب شيئاً من جماله ولم تبعث الملل لأن الشاعر كان بارعاً في تهيئة النفوس وتعميد الجو لسماح ما يردده .

ولكن الإلياذة تمتاز أولاً وقبل كل شيء بدقة الوصف

وبراعة التصوير ، فما من نشيد فيها إلا وقد احتوى على مقطوعات تصف الطبيعة أو لوحات قنية تصور مظاهرها أو أوصاف مفصلة لبعض الأدوات الحربية ، ولقد أظهر هوميروس مقدرة فائقة في وصف كل ما رأى وسمع . لأنه كان قوى الملاحظة محباً للاستطلاع ، فوصف الجروح وآلامها وطريقة معالجتها ، وتكلم في المعارك الحربية وقيادة الجيوش<sup>(٤)</sup> ، وصور الحداثق والبساتين ، تحدث عن كل ذلك حديث خبير ماهر ، ووصفه وصف علم دقيق حتى قال بعض النقاد عنه « إنه كان جراحاً » وقال آخرون « إنه كان قائداً » وقال غيرهم « إنه كان فناناً أو عالماً ، ولكنه كان في الواقع جراحاً وقائداً وفناناً وعالماً لأنه كان شاعراً ينطق عن موهبة قدسية أثبتته من لدن الآلهة »<sup>(٥)</sup> .

### نماذج من الإلياذة

رجل من عامة الشعب يهاجم أجا ماثون ملك الملوك<sup>(٦)</sup> :

« ماشكواك يا ابن أتريرس ؟ وما تريد ؟ إن سفائنك مملوءة بالمال والعتاد ؛ مملوءة بالغيد الحسن اللاني تقدمهن لك عند ما تستولى على مدينة من المدن . أنت في حاجة إلى مزيد من الذهب يحمله إليك أحد الطرواديين فداء لابنته ؟ أم تريد فتاة جميلة تحتفظ بها لنفسك ؟ إنه لا يليق بزعم الأخيين أن يدفع بهم إلى البؤس والشفاء . وأنتم أيها الأخيون ! أي خزي تجلبون على أنفسكم ! لقد أصبحتم لا تستحقون اسمكم ، فلنعد إلى بلادنا ونترك ذلك الرجل هنا يلوق ثمرة تصرفاته ويشعر بحاجته إلينا .

(١) الإلياذة ٤ ١١ ، ٦٣٩ ، ١٢ ، ٢٠٠ .

(٢) أفلاطون ، محاوره إيون أو من الإلياذة ٣٥٤ أ - ٣٥٧ هـ (ترجمة صقر خنقاجه ، مقدمة سهر القلماوي)

(٣) الإلياذة ٢ ، ٢٥٥ وما بعده .

(١) الإلياذة ٤ ٨ ، ٥٧٩ - ٥٨١ .

(٢) الإلياذة ٢ ، ٢١١ ، ٦ ، ٦٦٨ .

(٣) الإلياذة ١ ، ٢٤٧ .

لقد أهان أخيلئوس الذى يفضله ويمتاز عليه ،  
فاغتصب حبيته واحتفظ بها لنفسه .

\*\*\*

وقد يذهب لاسرّضاء أخيلئوس (١) :

« سلام عليك ، أخيلئوس ! إن مصيبة فادحة  
تشغل بالنا وتثير غاوتنا : إننا لا نعلم إذا كنا سننقذ  
السفن أو سنفقددها ، لقد أقام الأعداء بالقرب منها  
معسكراً لم ولخلفائهم . وهكتور يحتال بقوته ويعصف  
بجنودنا ، لا يعترم الآلهة ولا البشر ، لقد استول  
عليه غضب شديد ، وقرر أن يشعل النار فى السفن ،  
ويجندل رجالاتنا أجمعين وكل ما أخشاه أن يحرق  
الأرباب رغبته ، فيكتبوا علينا الموت بعيداً عن  
ديارنا . فهيا إذا كنت تريد أن تنقذ اليونان من  
مصيبتهم ، وإذا توانيت فسوف تعانى أنت نتائجها ،  
لأن الشر إذا وقع ، لن تجد لك منه مخرجاً ، فأسرع  
وفكر فى إنقاذ اليونان من بلوهم .

هدئ من ثورتك ، واترك الغضب جانباً . إن  
أجاممنون يقدم إليك أنفس الهدايا إذا تخلّيت عن مقتل  
وغضبك ، ولكن إذا كنت لا تزال تبغضه وتبغض  
هداياها ، فلنأخذك الشفقة بغيره من اليونان الذين  
أنهكهم الحرب ، إنهم يحملونك كما يحملون الآلهة ،  
وسوف تبلغ بينهم قمة المجد .  
فأجاب أخيلئوس قائلاً :

« أى أودوسئوس ، يا صاحب الحبل ! يجب أن  
أصارك بما أريد وبما سيحدث فعلاً حتى لا تعود  
إلى وتضايقنى ، إنى أكره من يخفى فى نفسه شيئاً  
ويقول شيئاً آخر ، لذا سأبوح لك بما سوف أفعل .  
فلا أجاممنون ولا غيره من اليونان يستطيعون إقناعى  
لأنهم تنكروا لى رغم الجهد المضى الذى بذلته . فى  
محاربة العدو . فالجزء واحد سواء بقينا فى خيامنا أم

قائلاً فقال الجبارة ، إنهم يجدون الجبان كما يجدون  
الشجاع ، ولم يبق لى شئ مطلقاً بعد الأخطار التى  
واجهتها والمعارك العديدة التى خضتها . كنت أقضى  
الليال دون أن أدق . للنوم طمأ وأقضى الأيام دون أن  
أعرف للراحة معنى ، أما أجاممنون فكان يبقى فى  
الموترة بالقرب من السفن : ينتظر الغنائم ، فيوزع  
منها القليل ويحتفظ لنفسه بالكثير ، فقولوا له كل  
ما سمعتموه منى ، وحادثوه بذلك على رهوس  
الأشهاد حتى يغضب اليونان كما غضبت . فلن أتفاوض  
معه ولن أقاتل فى صفوفه ، لقد سخر منى وأساء إلى  
ولكنه لن يخدعنى أبداً . فليذهب إلى حتفه بظلفه لأن  
زيوس حرّمه تور الحكمة والرشاد .

\*\*\*

مناجاة بين أندروماخا الوفية وزوجها  
الحبيب هكتور (١)

هكتور ، أها المسكين ، إن حاسنك ستدفك  
إلى الهلاك . ما أشقانى ! ألا ترحمنى وترحم طفلك  
الصغير ! إننى سأترمل عما قريب ، فما قريب سيقنك  
اليونان ، ولكننى أتمنى أن أموت حتى لا أعيش وحدى  
لأننى لن أسعد من بعدك ولن أعرف إلا الأحزان  
والهموم . لقد فقدت أبى وأبى وكل إخوتى . فأت ،  
يا هكتور ، أبى وأبى ، وأنت أختى وأنت زوجى ،  
فابق هنا وارحمنى .

فرد عليها هكتور العظيم قائلاً : « إننى مهموم  
لذلك ، ولكننى أخاف الطرواديين والطرواديات إذا  
هربت كالجبان من المعركة . هذا إلى أن قلبى  
لا يدفعنى إلى الفرار لأننى تعلمت أن أكون شجاعاً  
على الدوام وأن أقاتل فى طليعة الطرواديين لأدود عن  
مجد أبى وأشيد بمجدى ، إننى أعلم وأحس فى نفسى  
وفى قلبى بأنه سيأتى يوم تدمرقه طروادة المقدمة ،

(١) الإلياذة ، ٩ ، ٦ ، ٢٢٠ وما بعده .

(١) الإلياذة ، ٩ ، ٢٢٥ وما بعده .

« لا تخزنى من أجلى ! فلن يسوقنى إلى الموت  
رجل قط إذا لم تشأ الأقدار ، لكن إذا حم القضاة ،  
فلا مفر منه ، اذهبى إذن إلى المنزل وانصرقى إلى  
شئونك » .

ولا يسعنا . فى نهاية هذا البحث ، إلا القول بأن  
هؤلاء انقاد كانوا على حق فيما ذهبوا إليه . ودليلنا  
على ذلك أن جميع شعراء الملاحم الذين ظهروا على  
مر العصور لم ينظموا ملحمة واحدة بلغت بعض  
ما بلغته الإلياذة من عظمة وشهرة . ذلك لأن  
هوميروس نظم أشعاره بعد أن ضرب فى ربوع البلاد ،  
واختلط بعمامة الناس وخاصتهم ، واستمع إلى أغانيهم ،  
وحضر مجالسهم ، وحفظ رواياتهم ، وسجل  
أخبارهم ، فجاءت ملحمة شاملة جامعة يحبون  
سماعها ويرددون أناشيدها لأنها تتجاوب مع مشاعرهم  
وترتبط بهم أشد ارتباط ، أما غيره من الشعراء فقد  
عاشوا فى المكتبات . ونظموا ملاحمهم بين أكداس  
الكتب والمجلدات : فقلوها بمختلف النظريات وشق  
الموضوعات التى تخص فئة قليلة من الناس ، فلم يكتب  
لأشعارهم الذبوع والانتشار ، وكان مصيرهم النسيان  
ومصير هوميروس الخلود مع الزمان .

وبهالك برياموس وبنى شعبه . ولكنى لا أفكر إلا فى  
المستقبل ولا أشغل بالى بهوم الطرواديين وأحزان  
أى وأنى وإخوتى بقدر ما أعظم لمصيرك المؤلم عندما  
ياسرك أحد الأعداء فيأخذك معه وأنت تبكين وتنجين .  
وهناك فى بلاد اليونان تعيشين تحت امرته تغزلين  
وتحملين الماء . وعندما يراك الناس والدمع ينهار من  
عينيك يقولون هاهى ذى زوجة هكتور بطل الطرواديين  
فى المعركة ، يقولون هذا فتجدد أحزانك لحاجتك  
إلى رجل مثل ينقذك من العبودية ويرد إليك حريتك  
فليتى أموت أو أدفن حيا . فهذا أحب إلى من أن  
أراك باكية مستعبدة .

ثم يأخذ ابنه بين ذراعيه ويضمه إلى صدره  
ويدعو الآلهة أن ترعاه . فيقول :

« أى زيوس ، أى أرباب السماء ! حققوا  
رجائى ! ليت ابنى يشهر بين الطرواديين مثل ! ليت  
يكون قويا عزيز الجانب ، يحكم حكما وطيدا ليهم  
يوما يقولون عنه ، وهو راجع من ساحة الوغى .  
لأنه أعظم من أبيه ولبنه يعود بأسلاب أعدائه تقطر  
منها الدماء . فيسعد أمه ويشرح صدرها .  
ثم يضع الطفل بين ذراعى أمه ويلاطفها قائلا :



# الأمير مكيافلي

بقلم  
الأستاذ على أدهم

فلورنسا شديد التوفر على أداء واجبات وظيفته ، ولم تشب سلوكه في الاصطلاح بعمله شائبة ، وكان وطنياً عبقاً لبلاده ، وفيها لها ، حريصاً على مصلحتها ، وقد ضحى في بعض مواقفه بمصلحته الخاصة في سبيل آرائه ومعتقداته ، فالتناقض بين حياته وما اتسمت به أفكاره واضح لا خفاء به ، ولكن معرفة طبيعة العصر الذي عاش فيه والتجارب التي مر بها تكشف لنا أسباب تكوين أفكاره ، واستخلاص نظرياته .

ولم تكن حياة مكيافلي سهلة ميسرة ولم تخل من الآلام والمتاعب ، ولكنها كانت مع ذلك حافلة شائقة ، وقد أتبع له أن يرى شخصيات من أعجب الشخصيات التي عرفها التاريخ ، وعاصر نهضة حيوية غربية الشأن مقترنة بانطلاق تام في كل ناحية من نواحي الحياة الاجتماعية ، وقد شاهدت إيطاليا في عهد الإحياء حرية لا تعرف الحدود في المسائل الجنسية ، وخروجاً على الآداب غمر مسيق ، واستهانة بالتقاليد المرعية والكوابح الأخلاقية ، وفي أقاصيص بوكاشيو ، وأغاني لورنزو مديشي وتمثيليات مكيافلي نفسه شواهد على ذلك ، وفي الوقت نفسه كان هناك نزوع إلى الإجرام ، وعدم تورع عن الإطاحة بالحياة البشرية ، وكثر

ماكيافلي في طليعة المفكرين السياسيين ، وقد شغلت أفكاره السياسية العالم منذ ظهورها في أوائل القرن السادس عشر الميلادي حتى اليوم ، وقد اختلفت الآراء في تقديرها واشتد الجدل حول تفسيرها ، فخصومه يرون أنه قد أساء الانتفاع بعبقريته وأن كتابه المشهور المسمى « بالأمير » من الكتب الخالفة للآداب المناهضة للدين التي يجب تحريمها وإحراقها وإراحة الناس من شر ما احتوت عليه ، ويذهبون إلى أن الباعث الذي حذاه على كتابته رغبته الملتوية في تبصير الطغاة المستبدين بأساليب السيطرة على الشعب وانتهاب ثروة الأغنياء ، وتجريد الفقراء من الشرف والكرامة ، أما أصدقاؤه والمعجبون به فيرون فيه الوطني الذي حفلت نفسه بحب بلاده والذي تطلع إلى الوحدة الإيطالية قبل أن يولد مازيني وغاريبالدي وكافور بقرون عدة .

ويعزى سبب هذا التناقض الواضح في تقدير آراء مكيافلي إلى أن حياته وتجاربها التي تأدت به إلى تكوين أفكاره واستنباط نظرياته لم تعرف المعرفة الكافية ، وقد حال ذلك دون الفهم الصادق لآرائه ومراميه ، والرجل الذي اقترن اسمه بالخيانة والغدر والخداع ونكث المهود كان في واقع حياته موظفاً في حكومة مدينة

معتزفو الإجرام والسفاكون الفئاك الذين يرهبون المجتمع ويززلون أركانه ، ويتخذون الليل ستاراً لاستعمال خناجرهم في إزهاق الأرواح وإتيان المنكرات ، ولم تثر الجرائم الكثيرة التي كانت ترتكب ثائرة الرأي العام فقد كان بطيب لأهل هذا العصر أن يعيشوا على حدود الخطر ، ولم يكونوا مع ذلك همجاً مستوحشين وجهلة جفاة ، وإنما كانوا موفوري الحظ من الثقافة ومن محي العلوم وأنصار الفنون ، ولكنهم كانوا يرون في اقتحام الأهوال ومعاينة الفظائع ومواجهة المناعب والأخطار ما يثير الحيوية ويبعث على النشاط والحركة وفي بعض الأحيان تفتقر عصور الحضارة المزدهرة والرخاء المادى والثرف والبذخ بالخروج على القانون وعجز الإنسان عن السيطرة على شهواته ونزواته ، وقد كان ضعف الوازع الدينى وانسيار المعايير الأخلاقية وارتفاع شأن سلطان المال من السمات المألوفة في ذلك العصر ، وليس أدل على ذلك من كلمة مارتن لوتر نفسه التى يقول فيها « إن كل من يذهب إلى روما يشعر بأن عقيدته الدينية تترنح تحت الضربات التى تصيبه من جراء ما يرى هناك » ولكن برغم الفظائع والمنكرات والفساد المستشري كان لا يزال هناك بقية من الرغبة فى الانتصار للدين ومحاولة لإصلاح الفساد ومقاومة المنكر وكان يمثل هذه النزعة الراهب الإيطالى سافونا رولا .

وقد شاهد ذلك العصر تصدع النظام الجمهورى فى إيطاليا وقيام الطغاة الحاكين بأمرهم ، وقد جعلت الهزائم الحربية المتوالية وما تبعها من الكوارث والنكبات الناس تقبل حكم الجبايرة المستبدين ما دام يكفل لهم استقرار الأمن والإبقاء على الرخاء الذى ألفوه ، ولكن حب الحرية والنزوع إلى الاستقلال كانا مع ذلك مخالجان النفوس ، ويطالبان من الحين إلى الحين محققهما فى الحياة والسيادة ، وقد تمرس ماكياڤلى بهذه الأحوال جميعها وأطال فيها النظر والتفكير .

وقد ولد ماكياڤلى فى فلورنسا سنة ١٤٦٩ أى فى عصرها الذهبى ، وكان عهد الإحياء قد ملأ المدن الإيطالية بالطرف الفنية الفاخرة وبدأ التفكير العلمى يوقى ثماره ، وأخذ المستكشفون يجوبون البحار ويخترقون السهول والأوعار لكشف الجاهل وارتداد أقاصى الكرة الأرضية ، ولكن برغم الروايات المتدفقة ومظاهر الرخاء والازدهار كانت إيطاليا مقبلة على أزومات شديدة وأخطار وكوارث لا قبل لها بدفعها والخلاص من رزاياها ، وقد عاصرت حياة ماكياڤلى الوقت الذى كانت فيه جمهورية فلورنسا مشرفة على الهلاك ، وقد اشترك ماكياڤلى بوصفه وطنياً صميمياً وخادماً لدولة مدينة فلورنسا فى الحوادث التى وقعت وشقيت بها مدينته ، ورأى ما حاق بالمدن الإيطالية من الدمار والخراب واستخرج من ذلك كله الأمثلة والخواطر التى أنبها فى مؤلفاته .

وفى إبان نشأته كانت فلورنسا لا تزال مستمتعة بالنظام الجمهورى ، وكانت أسرة المدينتى صاحبة النفوذ فى المدينة ولكن مع احتفاظها بالمظهر الخارجى للنظام الجمهورى ، ولم يكن لأفراد الأسرة ألقاب تميزهم عن غيرهم من أهل المدينة ، وكانت فلورنسا موفورة الثروة ومركزاً هاماً من مراكز التجارة والصناعة ولكنها مع وفرة ثروتها لم تكن قادرة على الدفاع عن نفسها وحماية حوزتها ، ولم يكن لها خارج أسوار المدينة أملاك من الأراضى الواسعة البعيدة الامتداد وقد تفتت بضواحيها المحدودة الكافية بمدّها بما يلزم من الأطعمة لتأمين سكانها الذين كان عددهم فى تزايد مستمر ، ولم تكن حدودها مما يسهل حاجتها والدود عنه ، وكان لها جيش من الجنود المرتزة ولم يكن أهلها وسكان ضواحيها وأربابها مدربين على استعمال السلاح وخوض ميادين الحرب ، وكانت محاطة بمجران ليسوا لها بأصدقاء وكانت أهم مشكلة تشغل بال أسرة المدينتى هى المحافظة على سلامة المدينة وتجنبها خطر أعدائها الأبرطين حولها

وقد لعبت العوامل الجغرافية دوراً هاماً في تقدير مصير مدينة فلورنسا ، فقد كانت مدينة وافية الثراء ولكنها من بعض الوجوه دولة ضعيفة يحف بها دول مدن أخرى وهي ميلان وفينيسيا والولايات البابوية ومن ورائها في الجنوب حكومة نابولي ، وهذه الدول الخمس كانت تكون إيطاليا ، ومن وراء جبال الألب كانت سائر الدول الأوروبية المشغولة بأحوالها الخاصة ، وكان أشد ما تخشاه فلورنسا الخطر الذي يهددها من الجنوب ، فقد كانت حدودها تتاخم من هذه الناحية الولايات البابوية ، وكانت روما وهي مقر البابوية تتوسط تلك الولايات ، وكانت هذه الولايات مجموعة من الولايات الصغيرة تحكمها سادة يملكون الأرض باعتبارهم نواباً عن الكنيسة ، وكان استبدادهم وسوء حكمهم مضرب المثل في الطغيان الذي يشقى به الناس ويرهقهم ويستسلم ، ومنذ عهد البابا سكسس الرابع ( من سنة ١٤٧١ إلى ١٤٨٤ ) أخذت البابوية توطد مكائنها وتدعم نفوذها وترغم السادة النائرين في رومانيا على الخضوع لسلطانها . وواضح أن تزايد قوة البابا وظهور دولة قوية في حدود فلورنسا الجنوبية كانا مما يهدد سلامة فلورنسا وذلك لأن أي توسيع لحدود الأملاك الجنوبية كان لا بد أن يؤدي إلى صراع بين فلورنسا والدولة البابوية . والبابوات الضعفاء قد لا يميلون إلى مد حدود أملاكهم ، ولكن البابوات الذين غاصرهم ما كيا في كانوا من الطراز الطموح النزاع إلى فرض سلطته وتوسيع رقعة أملاكه .

وكان على فلورنسا أن تواجه في حدودها الشمالية الشرقية جمهورية فينيسيا المنافسة لها ، وكانت فينيسيا حينذاك أضخم ثروة وأقوى وأشد منعة من فلورنسا ، وكانت تجارة الشرق والغرب تمر بموانئها وقد مكنتها ثراؤها المتزايد من أن تمد حدودها حتى اشتملت على جانب كبير من الأراضي الإيطالية الشمالية . وكان نظام الحكم بها مستقر الدعام مما جعلها تطلع في التوسع

ولا تجمع عنه ، وقد سبق لها أن حاولت قلب حكومة ميلان وعجزت عن ذلك ولكنها وقد شعرت بقوتها أخذت تتحين الفرص لإعادة الكرة والإيقال في سياسة العدوان ، وكان مما أغراها بذلك اضطراب الأحوال في ميلان ، فقد سقط بها الحكم الجمهوري واستولت أسرة سفورزا على أزمة الأمور ، ولكن المنافسات الداخلية بين أفراد الأسرة أضعفت مكائنها وزلزلت كيائنها وجعلت سياسة العصر الإيطاليين يعتقدون أن ميلان لا تستطيع أن ترد أي هجوم قوى يوجه إليها .

وكان لورنزو مدينتي رجل دولة ممتازاً وكان الحاكم الحقيقي في فلورنسا ، ورأى بوضوح أن استقرار السلام في إيطاليا يقتضى المحافظة على توازن القوى بها ، ولما كانت البابوية تشكل له خطراً محتملاً لذلك رأى أن يقابل ذلك بالتحالف مع نابولي ، وهي الدولة التي تتاخم الأملاك البابوية من الناحية الجنوبية . وبذلك استطاع أن يضع دولة البابا بين شقي الرحى . فإذا هاجمت فلورنسا من الجنوب هاجمتها دولة نابولي في مؤخرتها .

ولما رأى لورنزو تزايد قوة فينيسيا وطمعها في الاستيلاء على ميلان خشي عاقبة ذلك لأنه يجعل فينيسيا من القوة بحيث تستطيع سحق أي دولة أخرى من دول المدن الإيطالية ، لذلك ابتدر عقد محالفة مع حكومة ميلان ، وهذا التحالف بين ميلان وفلورنسا جعل حكومة فينيسيا تكفكف نزواتها وتتوقف عن الاسترسال مع مطامعها .

وهكذا كانت السياسة التي سار عليها لورنزو الباهر كما كانوا يلقبونه وقد استطاع بهذه السياسة أن يجنب إيطاليا الحرب ويقر السلام ، ويحافظ على أمن فلورنسا ، وبموته في سنة ١٤٩٢ تداعى البنيان الذي شيده ، فقد زلزل الغرور لابنه الإعراض عن السياسة التي سار عليها أبوه ، ولم يكتف ببيرو بنقض التحالف

مع ميلان بل أخذ يتحالف مع نابولي لتدبير خطة لمهاجمة ميلان . وليان مدى حاجة عمله لا مفر من أن تلقى نظرة عابرة على أوروبا وتياراتها السياسية فيها وراء جبال الألب .

ففى أواخر القرن الخامس عشر أخذت تظهر فى أوروبا الحكومات الملكية العظيمة الوطيدة الدعائم . وبدأت السير فى طريق تقدمها المهود . وكان لفرنسا الصدارة فى هذا الاتجاه . فقد انتهت بها حرب المائة سنة وتحورت من غزائها الإنجليز وبدأ العرش الملكى الفرنسى يدعم كيانه ويثبت أقدامه ، وتزوج شارل الثامن بوراترة مقاطعة بريتانى . واستطاع بذلك ضم هذه المقاطعة للنتاج الفرنسى . وكان جيشه الذى تفرس بمحاربة الإنجليز قد أصبح شاعراً بقوته وتقوّه تانقاً إلى خوض معارك جديدة . وكانت إسبانيا قد تمت وحدتها بزواج فرديناند صاحب أرجون بليزابلا صاحبة قشتالة ، وزادها قوة انتصارها على مملكة غرناطة الإسلامية فى الجنوب ، وكان فرديناند رجلاً نهاراً للفرض خراجاً من المعضلات بالخيول والدماه ولا يتورع فى اختيار الأساليب الملائمة لتحقيق أهدافه . وقد زادت رحلات كولومبوس الاستكشافية ثروة إسبانيا إلى حد يتجاوز الخيال وبسطت سلطانها فيما وراء البحار حتى أصبحت أقوى منافس لفرنسا فى القرن السادس عشر .

وكانت أوروبا الوسطى تحت سيطرة الإمبراطور مكسميليان وكان من أسرة الهابسبرج وقد انتخب إمبراطوراً للدولة الرومانية المقدسة . وكان بهذا الوضع يعد سيد الأمراء الألمانين ومن الناحية النظرية سيداً على بعض أجزاء من إيطاليا . وقد قضى حياته فى الكفاح لتأكيد سلطته فى إيطاليا وإخضاع الأمراء الألمانين ، ولم يوفق فى تحقيق هذين الهدفين لأنه لم يكن تحت إمرته جيش إمبراطورى مستوفى الأهبة يستطيع أن يفرض به سلطته ويملى أوامره وكلمته ولذلك لم يكن الأمراء

يخشون بأسه برغم اتساع أملاكه ، ولم تطمع إيطاليا فى التماس المساعدة منه لأنها كانت تعرف مدى قوته وقصر حيلته فهو لم يكن عدواً يرهب جانبه ولا صديقاً يرجى معاونته .

وقد سارت بريطانيا برغم انفصالها عن أوروبا فى الطريق نفسه واستطاعت بعد انتهاء حروب الورد المعروفة فى تاريخها أن تحزم أمرها وتلم شعثها فى ظل الأسرة التيودورية وعلى رأسها الملك هنرى الثامن وتحظى بالوحدة واستقرار الأمن والسلم وتزايد القوة والسيطرة .

وكانت النكبة التى منيت بها إيطاليا هى حرمانها من الوحدة القومية فقد كانت منقسمة إلى دول مستقلة مختلفة تكاد تكون متساوية القوة ولذلك لم يكن هناك سبيل للإيجاد وحدة مكونة من نابولى والأملاك البابوية وفيثيسيا وفلورنسا وميلان ، ولم يكن لإحدى هذه الحكومات من القوة ما يمكنها من أن تقوم بمهمة توحيد إيطاليا ، وكان يزيد الأمور تعقيداً وجود الولايات البابوية فى وسط إيطاليا ، لأن التصدى للاستيلاء على تلك الولايات كان معناه حينذاك محاربة الكنيسة .

وما دامت إيطاليا محرومة من الوحدة فقد كانت السياسة السلمية تقتضى أن يكون بين حكوماتها اختلافه لون من ألوان التفاهم والتساند والتحالف لمقاومة هجوم الأجانب عليها ، وكان هذا هو هدف سياسة لورنزو ، ولكن ابنه أبى أن يتبع هذه الخطة الحكيمة ، ولما وجدت ميلان أنها قد حرمت من محالفة فلورنسا وأصبحت معرضة لخطر الاستيلاء عليها من فيثيسيا اضطرت إلى أن تستنجد بالأجنبي فحالفت فرنسا . وكذلك نابولى لما هاجمها فرنسا وميلان عمدت إلى الاستعانة بإسبانيا . ومهد هذا التحالف السبيل لتدخل فرنسا وإسبانيا فى شؤون إيطاليا السياسية ، وقد جاءتا بوصفهما حليفتين ؛ ولكنهما حينما وضع لهما ضعف الدول الإيطالية بقايا



بوصفهما غزاة ومحتلين ، وإيطاليا التي كانت حيناً ولد  
ماكيافلي مكونة من مجموعة من الدول يربطها بعضها  
ببعض التحالفات صارت حينها أدركة الوفاة نهياً مقسماً  
بين فرنسا وإسبانيا ، وأصبحت أرضها ميداناً لصراعهما  
على السيطرة .

ولم تقع هذه الأحداث في مقبل نشأة ماكيافلي ،  
فقد كانت فلورنسا في عهد سيطرة لورنزو سامية  
المكانة ثرية بعيدة الشهرة وكان أهلها يتمتعون بالحياة  
الفاخرة المرححة التي امتازت بها أوروبا في عهد الإحياء ،  
إذ كان يبدو أن العالم بخلافه ينضج بحياة جديدة ،  
وقد اتسعت آفاق الإنسانية وبدأ أن المعرفة الجديدة  
والاختراعات الحديثة العهد وكشف النواحي التي  
كانت مجهولة من قبل سيكون خطوة بعيدة واسعة في  
طريق التقدم الإنساني ، وقد طاف فاسكو داجاما حول  
رأس الرجاء الصالح وكشف كولومبوس الطريق إلى  
أمريكا وكان لدراسة أدب اليونان وعلمهم وفلسفهم  
تأثير ملحوظ في نهضة الفكر وارتفاع مستواه ، وكانت  
لإيطاليا حينذاك البلاد التي يستلهم العالم وحيها في العلوم  
والفنون والآداب ، وليست هذه أول مرة في التاريخ  
يجتمع فيها التخلف السياسي بالازدهار الفكري والفني ،  
وقد عاش في هذه الفترة بوتيتشلي وميشيل أنجيلو  
وليوناردو دافنشي وغيرهم من الشعراء والمثاليين  
والرسميين ، وفي مدى حياة ماكيافلي سقطت الجمهورية  
الفلورنسية وأصبحت إيطاليا فريسة للغزاة ولم يخن عنها  
تقدمها في العلم وتفوقها الفني . وقد رأى ماكيافلي ذلك  
كله بعينه وأطال فيه التفكير ، وما رآه وسمعه وجربه  
ومارسه استمد مادة كتبه ، وكون فلسفته السياسية  
مستعينة بمشاهداته وتأملاته ودراساته للأحوال الراهنة ،  
ودراسته لتاريخ العصور السالفة ، وعقده الموازنة بين  
الحاضر والماضي وأحوال بلاده وأحوال غيرها من  
الدول المعاصرة والقوميات النامية .

وقد قال ماكيافلي في آيات من الشعر نظمها حينها  
تأمل ملايسات حياته وخلاصه تجاريه « يدب في نفسي  
ديبب الأمل ولكن اللوعة تزيد عذابي ، وأبكي والبكاء  
يفقد قلبي الموجد ، وأحرق والنار في أغوار نفسي  
لا تتركها الأبصار » ولكن حياة ماكيافلي برغم هذه  
الآيات التي تنضح بالألم والشكوى المرة كان فيها  
ما يستحق أن ينفط عليه ، فقد تقلبت على عينه مشاهد  
عجيبة وقد رأى شخصيات تعد من غرائب التاريخ  
مثل لورنزو دي ميديشي وسافونارولا وشيزارى  
بورجيا ويوليوس الثاني وليو العاشر وغيرهم من نوادر  
الرجال وكان يستطيع أن يستحضر في ذكرياته أحد  
عظماء مشجعي الفنون الذين عرفهم الدنيا واحترق  
الرجل الذي نظمه أهل عصره وغير عصره في سلك  
الأنبياء المرسلين ، والبابا الذي لم يتورع عن دس  
السموم وتصبب الشراك لجمع المال والإيمان في القسوق  
وابنه السفاك المبيع الذي ختمت حياته بالسجن والقتل  
بعد أن تقاربت فيها المسافة بين العزة القسواء والموان  
الملل ، ورأى ظهور طائفة جديدة من الأمراء الطفافة  
وأشوعاً من الحكومات قائمة على نجاح الفتاك المغامرين  
أو العدوان الحربي السافر ، وقد كلفه ولاؤه للجمهورية  
الفلورنسية ما لا يطاق احتياله ولكن برغم الخطوب التي  
حلت بساحته فإن حياته في هذا العصر أكسبته من  
التجارب ما خلد اسمه على صفحات التاريخ ولا يمكننا  
أن ننقل ما ينطوي عليه كتابه الخالد « الأمير » برغم  
ما لحقه من سوء الشهرة إذ لم نترك أن النتائج التي  
استخلصها من دراسة حياته ودقيق ملاحظاته هي التي  
مجلها في كتابه ، وقد كان مثله الأعلى الذي كان يرمي  
إلى تحقيقه هو الاستقلال والحرية ، ولكنه رأى أن  
الوصول إليهما يقتضي الخضوع لضغط الظروف  
القاهرة ، فهو لم يشر بأن الغاية ثمر الواسطة ، وإنما  
كان يقلر صعوبة اختيار الوسائل الملائمة لتحقيق الغايات  
فإذا كانت الغاية عظيمة ولازمة لحياة الدولة ولم يكن

هناك سبيل إلى تحقيقها بغير الخروج على العرف السائد فلا بأس في رأيه من مخالفة « الروتين » ، وقد أمضى حياته التي بدأت في سنة ١٤٦٩ في خدمة الدولة ، وكان موظفاً مشهوداً له بالذكاء والألمعية شديد الشعور بالتبعة الملقاة على عاتقه ، وكانت حياته المنزلية هادئة ، ولم يكن هناك ما يشعر أن اسمه سيصبح في مستقبل الأيام درية للتنقص والانهزام وصب العنات .

وقد ولد في أسرة معتدلة الحال حسنة السمعة لها ماض في خدمة الدولة وكان والده برناردو ينتمي إلى إحدى الأسر القديمة العريقة وكان يملك بعض الأراضي في جوار سان كاسيانيو وبعض البيوت في أجزاء مختلفة من مدينة فلورنسا ، ولم يكن ثرياً ولكنه كذلك لم يكن فقيراً ، وقد تزوج من أرملة اسمها « بارتولوميا » وهي سليله لإحدى الأسر الفلورنسية القديمة ، ورزق منها أربعة أطفال ، وكان نيقولا الابن الثاني ، وقد مات أخوه الأكبر صغيراً ولذلك صار نيقولا وارث أبيه ، وكانت الطفلتان الأخريان بتين .

ويصف لنا المؤرخ الإيطالي فيلاري مكيافلي بأنه كان « وسيط القامة » نحيفاً له عينان متوقدتان وشعر أسود فاحم وهامة صغيرة وفي أنفه قليل من الاحديداب وفيه حكم الإطباق » .

ولا يكاد يعرف شيء عن طفولته وتعليمه ونشأته ولكن ما تلقاه من التعليم أهله عند بدء دخوله في الحياة العامة ليشغل وظيفة في الحكومة بعد سقوط سافونارولا . وظهور سافونارولا - النبي غير المسلح كما كانوا يدعونه - كان له أثره في حياة مكيافلي ، فقد كان حاضراً أمر هذا الرجل وهو يعمل على إيجاد « المدينة المقدسة » وقد استخرج العظات من مصرعه كما تدل على ذلك كتاباته ، وعند ارتفاع شأن سافونارولا لم يكن مكيافلي من أتباعه ، ولما استمع إلى المواعظ التي كان يلقيها انتفع بأنه دجال نهاز للفرص ، وقد

صار يعتقد فيها بعد أنه أضر بفلورنسا وأن آراءه لم تكن جديرة بإيجاد الوحدة المأمولة ، وكانت هذه الوحدة هي هدف مكيافلي الأصيل ، والمعروف عن سافونارولا أنه كان رجلاً غلصاً ومن الشخصيات العظيمة التي ظهرت في عهد الإحياء برغم سوء رأى مكيافلي فيه ، ولم يكن سافونارولا من أهل فلورنسا ، فقد جاء إليها من قرارا والتحق بنظام الرهبان الدومينيكيين لكي يفرغ للتبشير وتعليم الدين ، وقد اصطدمت مثله العليا بأهداف لورنزو مدينتي واتجاهاته ، وقد مات لورنزو قبل أن يتأكد من أن الراهب الصارم الحريص على الأخذ بالآداب المسيحية سيكون المعول الذي يهلم مجد أسرة المدينتي ، وقد ساء سافونارولا أن يعمل لورنزو على توفير أسباب اللهو لأهل فلورنسا ليتمكن ذلك من استلاب حريتهم وفرض سلطانه عليهم ، ورأى في ذلك إفساداً لأهل فلورنسا ، وقد شاركه فريق من أهالي المدينة سوء ظنه بمقاصد أسرة مدينتي ، فأخذ يعمل على تقويض مكانة هذه الأسرة وقوى نفوذه في عهد لورنزو وعظمت مكانته ، وكان بارعاً في الجدل قوى الحججة ودعا إلى البساطة والرغبة في تغيير أساليب الحياة السائدة وقد رأى مكيافلي في آراء سافونارولا مثالية مجردة غير قابلة لإصلاح العالم ، واستخلص من ذلك أن أساسى الدولة هما القوة والحيلة ، وكان يؤمن بأن فن السياسة متوقف على إدراك دوافع المصلحة الذاتية كما يروها التاريخ وتكشف عنها التجربة .

وفي سنة ١٤٩٣ بدأ ليليفيكو صاحب ميلان بفاوض الفرنسيين ومخبرهم على المطالبة ب نابولي فقد خشي هجومها عليه ، ولما كان بيرو بن لورنزو مدينتي الذي خلفه في القبض على أزمة الأمور في فلورنسا قد نقض الاتفاق مع حكومة ميلان الذي قام عليه حفظ التوازن في إيطاليا فقد وجد ليليفيكو أنه لا مندوحة عن الاستعانة بشارل الثامن ملك فرنسا وإدخاله في الشؤون الإيطالية ، وقد تدفقت الجيوش الفرنسية على إيطاليا

عبر جبال الألب سنة ١٤٩٤ وتقدمت من ميلان إلى فلورنسا ، وألقى أهل فلورنسا تبعة الخطر الذي أخذ يهدد مدبنتهم على كاهل أسرة مدبنتى فقد جاء نتيجة لنقص بيرو للاتفاق التقليدى بين ميلان وفلورنسا . واضطر بيرو أن يتسلل من المدينة ليخيل بين يدي شارل الثامن . واتمس رضاه بتسليمه بعض الحصون المتبعة مما أثار أهل فلورنسا واضطره إلى أن يلوذ بالهرب وخلا الجو لسافونارولا بعد سقوط أسرة المدبنتى ، واختاره أهل المدينة ليكون مع النواب الذين أوعدوا للمفاوضة مع شارل التاسع . ووافق شارل على الانسحاب من المدينة وأخذت فلورنسا تعمل على إيجاد حكومة جديدة .

والنظام الذى أنشئ تحت إشراف سافونارولا وإرشاده هو النظام الذى خلد ماركيافى الدولة فى ظله وأوجد الآلة التى صار ماركيافى جزءاً منها ، وقد ظل هذا النظام قائماً حتى عادت أسرة المدبنتى إلى الحكم وتكررت لمبادئه الديمقراطية ، والنورس الذى وعاه ماركيافى من النظام الذى عمل على توطيده سافونارولا هو أن كل من يريد الإصلاح لا بد أن يكون له من السيطرة والقوة ما يساعده على فرض إصلاحاته . وكان يعزو لإخفاق سافونارولا إلى أنه لم يكن مسلحاً وهو يقول عنه فى كتاب الأمير<sup>(١)</sup> « ذلك نرى أن الأنبياء المسلحين قد انتصروا والأنبياء غير المسلحين خاب سعيهم والشعب بطبيعته متقلب الميول ومن السهل أن نقنعه بقبول شئء ولكن من الصعب أن نحمله على المحافظة على هذا الاقتناع . ولذلك على الإنسان أن يحسن تدبير الأمور حتى يستطيع إرغام الناس على الاقتناع حيناً يتحولون عنه ، ولو كان موسى وقورش وتيزيس ورومالاس غير مسلحين لما استطاعوا أن يحملوا الناس على الخضوع لشرائعهم . وقد أخفق سافونارولا فى عصرنا لأنه حينما فقد الناس الإيمان به لم

يستطع التثبت بالذين آمنوا به ولا لإرغام الذين لم يصدقوا به . »

وقد أخفق سافونارولا فى إرغام فلورنسا على أن تكون « مدينة مقدسة » وضعف تأثيره وعجز عن استبقاء نفوذه وتألب عليه الخصوم والأعداء والمنافسون وانتهت حياته بالشق فى أحد ميادين فلورنسا سنة ١٤٩٨ وبدأت حياة ماركيافى الحكومية فى أعقاب ذلك ، فقد خلت وظيفة سكرتير مجلس العلية الثانى ورشح أربعة من الذين تقدموا لشغل هذا المنصب . ووقع اختيار مجلس الثمانين على نيقولا ماركيافى . وكان لهذا المنصب أهمية لأن هذا المجلس الذى كان مكوناً من عشرة أعضاء كان يتولى إدارة الشؤون الخارجية ويرسل السفراء والمندوبين لتنفيذ السياسة الخارجية الفلورنسية ، وقد أرسل ماركيافى مبعوثاً فى مهمات كثيرة لأهم الدول فى مواقف خطيرة فى تاريخ فلورنسا ، وكانت هذه الوظيفة شديدة الملاءمة للملكاته . وقد أفاد كثيراً من تجاربه بها . وقد أشار فى إحدى رسائله إلى أنه لا يعرف شيئاً عن التجارة أو الشؤون الاقتصادية وأنه لم يعبأ بالفن والشعر وإنما وجه عنايته جميعها إلى دراسة السياسة والكشف عن الدوافع الإنسانية الكامنة وراءها ، وقد هبأت له ظروف وظيفته لقاء الرجل الذى يمثل السياسة العملية التى لا تعبأ بالاعتبارات الأخلاقية ، فهو فى كتاب الأمير يشير إليه من الحين إلى الحين ، وقد وقف الجزء الأكبر من أحد فصول الكتاب الهامة على سيرة حياته ، وهذا الرجل هو شيزارى بورجيا ابن البابا إسكندر ، وقد أوعد إليه كثيراً ، وكان حاضر أمره فى أحد المواقف الحاسمة فى تاريخ حياته ، وزاره بعد سقوطه وهو أسير فى أحد سجون روما وبحت معه أسباب سقوطه . وإعجاب ماركيافى بشيزارى من البواعث التى جعلته يقيم نظرياته السياسية على أساس أن ظروفًا معينة تقتضى عدم التحرج من القيام بأعمال معينة ، وكان شيزارى

يعتقد أن مصالحه تسمو على اعتبارات الصداقة والولاء، وقد أوحى ذلك إلى ماكيفالي قوله في كتاب الأمير «لو كان الحكام جميعهم طيبين أفاضل لكان عليك أن تصدقهم القول ولكن لما كانوا جميعاً غير أمتساء ولا يراعون مملك العهد والتمام فليكن أن تقابلهم بالمثل فلا تصدق معهم ولا تقى لهم» .

وقد كان ماكيفالي قبل كل شيء رجلاً وطنياً حريصاً على مصلحة حكومة مدينته وقد هدته تجاربه إلى نتيجة هامة وهي ضرورة إعداد الوسائل الكافية للدفاع عن المدينة وحمايتها من مطامع جيرانها الأقوياء الطموحين ، وكانت المخاوف تساور أهل المدينة لشدة شعورهم بمخرج موقفهم ونقص وسائلهم الدفاعية ، وقد جعلته أسفاره في السفارات المختلفة التي عهد إليه بها يعرف مصدر قوة خصوم حكومة مدينته وقد عمل على إفادة بلده بهذه المعرفة ، وقد أدرك أن ضعف الحكومات من أسباب القضاء عليها وأن الاعتماد على الغير في الدفاع عن حوزة الدولة نكبة من النكبات ولذلك رأى أن سلامة فلورنسا تقتضي إيجاد جيش وطني وعدم الاكتفاء بالاعتماد على الجنود المرتزقة في الدفاع عن المدينة ، ولذا أخذ يعمل على إيجاد الجيش الوطني المربط ، وكانت معظم المدن الإيطالية تعتمد في الدفاع عن نفسها على الجنود المرتزقة ، ولم يكن لمدينة فلورنسا قائد حربي ولا طبقة من السكان لحمايتها ولذلك كان موقفها في مهب الرياح ، ولما شرع شيراري بورجيا في مد أملاك البابوية وشعرت فلورنسا بخطر تقدمه اضطرت إلى محاربة فرنسا ، وعيب عليها محالفها للأجنبي ، وقد أضر بها ذلك حينما تقلص النفوذ الفرنسي في إيطاليا وغلبت فرنسا على أمرها ، ولكن وقوع فلورنسا بين فينسيا التي كانت تناصبها العداء وبين الأملاك البابوية كان هو الذي سوغ لها هذه الخطوة ، وقد اقنعت هذه الأحوال المضطربة الحبال بالمفاجآت الخطيرة ماكيفالي بضرورة التجهيز بانشاء

الجيش المربط وقد بذل في سبيل ذلك جهداً كبيراً وأبلى بلاء حسناً دل على فرط حماسه لوقاية مدينته وصدق وطنيته ، ووفق في إنشاء الجيش المطلوب .

وقد سار البابا يوليوس الثاني الذي جلس على كرسي البابوية سنة ١٥٠٣ على سياسة إسكندر بورجيا وقد صمم على سحق قوة فينسيا وطرده الفرنسيين من إيطاليا ، وبعد أن حقق هدفه الأول مستعيناً بالفرنسيين على هزيمة فينسيا قلب ظهر الحين للفرنسيين وأخذ يعمل على إجلائهم عن إيطاليا ، وكان على مدينة فلورنسا أن تختار بين صداقة البابا الطموح الرهيب وصداقة حليفها فرنسا ، وكان في فلورنسا حينذاك الكاردينال جيوفاني مديتشى بن لورنزو وكان له نفوذ وتأثير ، ولما كان صاحب الكلمة الفاصلة في حكومة المدينة حينذاك سوبريني صديق ماكيفالي وأشد خصوم أسرة المديتشى فإنه لم يجد مندوحة عن الانضمام إلى جانب فرنسا وأوفد ماكيفالي إلى لويس الثاني عشر ملك فرنسا للمفاوضة وإبلاغه استمساك فلورنسا بتحالفها مع فرنسا ، ونتم البابا يوليوس على حكومة فلورنسا وأضمر لها الشر وبدأ مناصرة أسرة المديتشى .

واشتعلت الحرب بين فرنسا والبابا يوليوس الثاني ودفع البابا حرصه على التغلب والانتصار إلى محالفة نابول وفينسيا وإيجلتر وأختيار قائد إسباني لجيشه وبذلك أتاح الفرصة لإسبانيا للتغلغل في شمال إيطاليا ، وقد استطاع البابا إجلاء الفرنسيين عن إيطاليا ولكنه في الوقت نفسه عمل على استعلاء نفوذ إسبانيا في شبه الجزيرة الإيطالية ، وكانت إسبانيا حينذاك جزءاً من إمبراطورية الإمبراطور شارل الخامس ، وقد أسفرت هذه الحوادث عن سقوط الجمهورية الفلورنسية وعودة أسرة المديتشى إلى الحكم وطرده ماكيفالي من وظيفته وابتعاده عن الحياة العامة وعكوفه على القراءة والاطلاع والتأليف .

ولما استعادت أسرة المدينتى نفوذها فى المدينة ألغت نظام الحكم القائم بها وجعلته فى يد لجنة مكونة من أربعين عضواً معظمهم ممن اختارهم الأسرة ، وألغى مجلس العشرة والجيش الرابط وأصبحت المدينة خاضعة خضوعاً تاماً للأسرة ممثلة فى الكاردينال جيوفانى مدينتى ، وكان ذلك كله يقتضى إقصاء ماكيافلى أحد عمد النظام الذى ألغى ، والعجيب فى هذه الظروف التى لا تغيب دلالاتها عن فهم رجل مطبوع على معالجة المشكلات السياسية والتفكير فى البواعث الخفية الكامنة فى الأفراد والجماعات أقول العجيب أن ماكيافلى على حصافته وبعد نظره ظل يؤمل متحدياً اليأس ومتجاهلاً الأحوال الراهنة ، وأخذ يعمل على استرداد وظيفته ويستميل أسرة المدينتى إلى قضيته وعرض خدماته عليها ، والظاهر أنه كان مثل بعض الموظفين الذين يحاولون الظن بأن خدماتهم لا يمكن الاستغناء عنها ، وأن وجودهم فى مناصبهم لازم لحسن سير الأمور ، وأن خبرتهم العريضة تستدعى الإغضاء عما يتورطون فيه من أخطاء والإبقاء عليهم لمصلحة الدولة ، وقد أخفق ماكيافلى فى محاولاته ، ولم تكف الحكومة الجديدة بفصله بل أمرت بنفيه مدة عام على أن يبقى فى حدود دولة فلورنسا ولم يكن هذا كل ما خبأه له القدر ، فقد مات فى هذه الفترة البابا يوليوس الثانى وخلفه فى كرسي البابوية الكاردينال جيوفانى مدينتى باسم البابا ليو العاشر ، وكان لهذا الاختيار أثره المحترم فى مدينة فلورنسا ، واتفق فى تلك الظروف أن دبرت مؤامرة ضد أسرة المدينتى واتهم ماكيافلى بالاشتراك فى هذه المؤامرة وألقى القبض عليه وعذب ، وقد برأه القضاء بعد ذلك وأطلق سراحه ، وأثبت ماكيافلى أنه يستطيع احتمال الآلام وأن يواجه المواقف الباعثة على اليأس بشجاعة وقلب مشيع ، ولكن الشيء الذى لم يستطع احتماله هو ابتعاده عن الأضواء وإقصاؤه عن ميدان عمله الذى كان يعتقد أنه يستطيع فيه أن

يؤدى أجل الخدمات لمدينته ولم يكن عنده مانع أن يشغل وظيفته فى ظل حكم المدينتى ما دام فى ذلك مصلحته ومصلحة المدينة ، فى زعمه ، ويمكن أن نستبين من ذلك مرونة المعايير الأدبية فى طبيعة ماكيافلى ، وربما كانت هذه المرونة وعدم الترفع عن المساومة ومجافاة الانتهازية من الأشياء التى يسرت له تأليف كتاب « الأمر » ، وقد كانت الدولة فى رأيه صاحبة السلطان الأعلى وتوطيد أركانها يبيح المخطورات إذا استوجب ذلك ولم يكن هناك محيص عنه ، وقد أخذ بهذا المبدأ فى قضيته الخاصة . وصمم على ألا يحجم عن أى شئ يرمى إلى عودته لتقلد وظيفته السابقة ، كتب إلى صديقه فيتورى يقول له « حاول إذا أمكن أن تجعلنى فى ذاكرة سيدنا ( ليو العاشر ) حتى أستطيع أن أكون نافعا له أو لبيته بأى طريقة من الطرق » وكتب ضمن رسالة أخرى « ألا أستطيع الحصول على وظيفة ما إن لم يكن فى فلورنسا ففى الأقل فى خدمة البابوية » وكان من أسباب تهافته فى طلب الوظيفة وعرضه لنفسه فى إلحاح ضيق أحواله المعيشية ، فقد كانت سنة قد جاوزت الأربعين وكان له زوجة وأربعة أولاد وابنة ، وبالرغم من أنه ورث ضيقة أياه كان عليه ديون .

ورسائله فى هذه الفترة تم على ما كان يعانيه من العسر المالى ، كتب من رسالة « إذا لم يفعل شئ من أجلى فلا معدى لى عن أن أعيش فقيراً كما جئت إلى الدنيا » ، وفى رسالة أخرى يقول « الموت أجمل من ستكون أسرتى أحسن حالا بدونى ، لأننى لست سوى عبء ثقيل على كاهل الأسرة فقد تعودت الإسراف ولا أستطيع العيش بدونه » وهذه الكلمة الأخيرة تكشف لنا جانباً من أخلاق ماكيافلى وأسلوب حياته ، فقد كان الرجل كلنا بالحياة حريصاً على الاستمتاع بطيباتها وقد انغمس فى المتع المختلفة التى أولع بها أهل عصره ومع حبه لزوجته فإنه لم يكن وقياً لها ، ورسائله

بدأت حياته السياسية عند غزو الفرنسيين تحت قيادة ملكهم شارل الثامن لإيطاليا فكذلك كان ختامها عندما تم إجلاء الفرنسيين عن إيطاليا وتوطد سيطرة الماسبرج عليها عملة في الإمبراطور شارل الخامس ، وقد ظلت هذه السيطرة حتى عهد زعماء حركة التحرير الإيطالية العظماء وهم مازيني وغاريبالدي وكافور .

وقد مات البابا ليو العاشر سنة ١٥٢٠ وفي عهده وصلت البابوية إلى ذروة نفوذها ، وخلفه البابا أدريان السادس ، وخلفه في دوره سنة ١٥٢٣ البابا جيوليو المعروف باسم كلمنت السابع وهو البابا الثاني من أسرة المديشي ، وكان سيئ الحظ فقد كان عليه أن يتناول مشكلة الإصلاح الديني والمتاعب التي نشأت من تطبيق هنري الثامن لزوجته كاترين الأرجونية وكانت الطامة الكبرى التي منى بها الصراع الشديد الذي دارت أرحاؤه في إيطاليا بين الإمبراطور شارل الخامس وفرنسيس الأول ملك فرنسا ، وقد وجد البابا نفسه مضطراً إلى مصانعة الدولتين العظيمتين المتصارعتين وظل حريصاً على مدينة أسرته محاولاً تجنبها ويلات الحرب ، ولما سافر ماكيافللي إلى روما ليقيم البابا كتابه الجديد عن تاريخ فلورنسا تلقاه كلمنت بالترحيب ، وحادثه في وسائل الدفاع عن فلورنسا وأعاد ماكيافللي على مسامعه رأيه في تكوين الجيش الوطني المربط واقنع البابا بآرائه وأمره بإعداد خطة للدفاع عن المدينة واختاره مستشاراً لهيئة جديدة مكونة من خمسة أعضاء لحياة أسوار المدينة ، وتوالت الحوادث في إيطاليا خاطفة بسرعة ، وأدرك البابا بعد هزيمة الفرنسيين في موقعة بافيا الشهيرة أنه لا مناص له عن موالة الإمبراطور شارل الخامس وعقد معه هدنة ووعد بدفع تمويض جسم واعتقد أنه بذلك قد ظفر بالسلامة وأبعد الخطر فصرح قواته ، ولم يستطع بوربون قائد الجيش الإمبراطوري كبح جماح جيشه الذي كان يمتد البابوية لتأثر رجاله بتعاليم لوثر ووقع اعتداء على المدينة

إلى أضراسه من الموظفين ثم على مغامراته وأقاصيص غرامياته ، ويرى فيلاري أنه كان يبالغ في سرد أخبار هذه المغامرات ، ولم يكن ماكيافللي نفسه بوجه عام راضياً عن نفسه في هذه الصدد ولكنه مع ذلك لم يستطع كبح جماحها ، وبرغم معرفته أن هذه الانطلاقات تنال من سمعته وتثر حولته الأقاويل فإنه مع ذلك كان يجد متعة في رواية أخبارها عند مراسلته لأصدقائه ، وفي ثوبات اليأس التي كانت تتناهب بعد إخفاقه في الحصول على الوظيفة المبتغاة كان الجانب الوضع في نفسه يبعثه على التورط فيما يليق بمكانته ليشي آلامه ويقاوم أحزانه ولكنه استطاع أن يبرّض من كبوته ويتغلب على ما انتابه من الضيق واليأس ورأى أن الأليق به أن يحول مواهبه من ميدان السياسة الذي أخذت عليه فيه المسالك وسدت دونه المنافذ إلى عالم الفكر والتأليف وبدأ يكتب ، وفي منفاه في سان كاسشيانا شرع بولف كتاب « الأمير » الذي بسط فيه فلسفته ونال به خلود الذكر .

وقد قدم الكتاب لأسرة المديشي ، ولم يقدم الكتاب للطبع في حياة ماكيافللي ، ولم يعلق هو نفسه أهمية كبيرة عليه ، وقد أتبعه بكتابه « المطارحات » وكتاب « تاريخ فلورنسا » ، واستطاع أن يحصل على وظيفة أخرى وأوفدته نقابة تجار الأقمشة الصوفية في مفاوضات خاصة بالشؤون التجارية ، وانضم إلى أحد الأدبية الأدبية وألف كتابه عن « فن الحرب » واستدعاه البابا ليو العاشر وكلفه كتابة بحث عن إصلاح نظام الحكم في فلورنسا وأخذ ينسج الكروب التي حاقت به وكشفت هموم نفسه وهدأت بلابله لأنه عاد إلى عمل يستطيع فيه نفع بلاده واستخدام مواهبه ، وقد ارتبط بتاريخ حياته بتاريخ إيطاليا والانقلاب الذي أدى إلى ظهور القوميات العظيمة في أوروبا ، فقد قدر له الاشتراك في تلك الحركة ، وقد ختمت حياته في الوقت الذي ضعف فيه شأن البابوية وكسفت شمسها ، وكما

المقدسة لم يجد البابا معه مفراً من الفرار ، ولما بلغت هذه الأخبار مسامع أهل فلورنسا ثاروا بحكومة أسرة المديتشي وأعيد النظام الجمهورى وبدأ أن القرصة قد لاحت لعودة ماكياڤلى إلى سبرته في العهد الجمهورى السابق ، وتحورت المدينة وأخذت تتأهب للدفاع عن كيانها ، ولم يمتد العمر بما كياڤلى للاشتراك في هذا الدفاع البطلى ، وقد تطلع إلى استعادة وظيفته في العهد الجمهورى الجديد ولكنه كان قد فقد تأثيره وظن أن تقدمه في السن لا يمكنه من النهوض بأعباء وظيفته السابقة ولذا لم يذكر اسمه ضمن أسماء الذين رشحوا لها ولم ينع أحد بشأن الرجل الذى ملأ هذا المركز مجدارة ممتازة مدة خمسة عشر عاماً ، وكان لاشتراكه في بعض السفارات أثناء حكم المديتشي أثر في الإعراض عن اختياره وإحمال شأنه ، ولقد خدم الرجل مدينته بإخلاص في مختلف العهود التى توالى عليها ونزلت به الكوارث من جراء إخلاصه لمبادئه الديمقراطية ، ولكن في العهد الجديد الذى استعادت فيه الديمقراطية مقاليد الحكم عد أنه قد فقد حقه في الاشتراك في العمل لموالاته لأسرة المديتشي ، وقد اختير رجل آخر لملأ الوظيفة التى كانت مطمح بصره ومعتقد أمله ، وبذل جهداً مضيئاً وعاد من رحلة طويلة متعبة ليسمع أن أماله قد خابت ، وكان في ذلك الضرية القاضية عليه ، وكان قد شكاً حيناً من الزمن علة داخلية وأصابته نوبة لم يستطع التغلب عليها ، وعرفت زوجته وولاده أن ساعته الأخيرة قد حانت فاستدعوا راهباً ، وقضى نحبه في اليوم الثانى بعد العشرين من شهر يونيو سنة ١٥٢٧ ودفن في كنيسة الصليب المقدس (سانتا كروتشه) ، ورأت الأجيال التالية أن تقيم على قبره نصباً يحمل هذه الكلمات القليلة المعبرة : « لا يبلغ المدح شأو ذلك الاسم » نيقولا ماكياڤلى المتوفى سنة ١٥٢٧ « وقد أراحه الموت من رؤية سقوط المدينة وفقدانها استقلالها ، واشترك الجيش الذى أوجده ماكياڤلى مع أنصار أتباع سافونارولا

وأتباعه في المعركة اليائسة لإنقاذ المدينة التى شاركوا في حباها ماكياڤلى :

### كتاب الأمير

وصف لنا ماكياڤلى حياته حينما بدأ يكتب كتابه الذائع الصيت بقوله « حينما يقبل المساء أعود إلى دارى وأذهب إلى غرفة المطالعة ، وقبل دخولها أخلع ملابسى الخشنة الملتصقة بالوحل التى ألبسها في الريف ، وأرتدى أحسن ثيابي وهكذا بعد أن أكتسى بالكساء اللائق أدلف إلى جماعة الرجال الذين عاشوا في غابر الزمان ، وأغتنى بعد ترحيبهم في من ذلك الغذاء الذى عمدنى بالقوة ويعيد إلى النشاط والذى أنا مدين له بكياڤلى ، وأجترئ على التحدث معهم وأوجه إليهم الأسئلة عن أسباب ما قاموا به من الأعمال : وهم يترقبون في ويتفضلون بالإجابة عما أوجه إليهم من الأسئلة فيزول عنى الشقاء وأنسى آلامى جميعها وأصير غير خائف من الفقر أو الموت ، وأنسى فيهم نفسى ، وقد قال دانتى « المعرفة مكونة مما سمعه الإنسان » ولذلك قد دونت كل ما أعجبت به في حديثهم ، ومن هذه المذكرات ألفت كتاباً وهو كتاب « الأمير » درست فيه الموضوع جميعه بأقصى ما أستطيع من العناية والإتقان .

وهكذا كان يهرب ماكياڤلى من عالم الواقع إلى عالم الفكر والخيال ، وربما لا نستطيع أن نقدر كتابه التقدير الواقي إذا لم نقدر الحالة النفسية التى كان يعانيها وهو يكتبه ، فقد كبه وهو يقامى الفقر والحمران في غرفته الصغيرة في سان كاسشيانا سنة ١٥١٣ وقد كان بمثابة الوزير المخلص للجمهورية الناجح في عمله المنحس للجيش الذى دبره للدفاع عنها ولكنه في ظروفه الراهنة منفى شريد أطلق سراحه من السجن ولا تزال يداه متفتختين من أثر التعذيب ، وقد فقد مكانته وعمله وماله وليس عنده ما يكتبى زوجته وأولاده ، وفي مختلف الحالات التى عرضت له كان تفكيره يتجه

دائماً إلى السياسة ونظم الحكم ومن أقواله عن نفسه « لقد تعودت أن أفكر في الحكومة ونظام الدولة ، ولما كنت لا أستطيع الكلام عن صناعة الحرير أو الصوف أو الخسارة أو الربح لذلك قضى الحظ أن أستمع يبحث فن الحكم » وقد رأى بعينه انهيار النظم التي خدم الدولة في ظلها وجعله ذلك يطيل التفكير في طريقة المحافظة على السيادة وكيان الدولة ، وتفسر لنا التجارب المرة التي مر بها ما يتخلل بعض عبارات الكتاب من احتقار للبشر وسوء ظن بالطبيعة الإنسانية ، على أن كتاب الأمير لا يمثل آراء ماكيافلي السياسية تمثيلاً كاملاً ، فقد بسط آراءه السياسية بطريقة أكثر اعتدالاً وأتم استيفاء في كتاب « المطارحات » وفي رسائله ، ولكن ربما كان من أسباب اشتهار كتاب الأمير أنه كتبه وهو يعاني الأزمات النفسية وقد امتلأت نفسه مرارة وألمًا وخابت آماله فجاء خلاصة موجزة شديدة التركيز لتجاربه السياسية وتفكيره العميق في نظم الحكم مما جعل الكتاب مرجعاً للملوك والأمراء والحكام والسياسيين في مختلف الأمم ، وقد أتاح له الفراغ الذي أرغم على قبوله الفرصة المناسبة لتناول المشكلة التي طالما شغلت باله وهي مشكلة كيف ينشئ أمير جديد دولة جديدة وأول ما يشترط في هذا الأمر القدرة على إيجاد الوحدة بين الولايات المختلفة سواء تمت هذه الوحدة بالعنف والإرغام وإراقة الدماء أو بالمسألة واللين ، ومتى تمت هذه الوحدة يستطيع الأمير إذا عدل في الحكم وأحسن السياسة أن يمد حدود ملكه ، وكانت صورة شيزاري بورجيا وأعماله تطالعه وهو يكتب كتابه وتوحى إليه ، فقد رأى في شخصيته مثالا للأمير الذي يستطيع أن ينهض بعبء توحيد الولايات الإيطالية وقد كشفت له حياة شيزاري أن السيف أصدق لإنهاء في خلق الدول من الكتب ، وأن لا بأس على الأمير أن يتخذ الرجال آلات لتحقيق أهدافه ثم يذمهم بعد النواة إذا اقتضت المصلحة الاستغناء عن خدامهم ، وكان ماكيافلي قد

انتوى أن يهدي الكتاب إلى جوليانو مدينتي ولكنه تردد في ذلك كثيراً حتى مات جوليانو سنة ١٥١٦ فحول الإهداء إلى لورنزو ، ولا يعلم هل اطلع لورنزو على الكتاب أو قبله أم لا ، وفي هذا الإهداء يقول « إن الذين تعودوا أن يخطبوا ود الأمراء ينتغون في العادة أن يهدوا إليهم أغنن ما يملكون وإنه في دوره يحرص على أن يقدم دليلاً على إخلاصه ، ولما كان أغنن ما يملك هو فهمه لأعمال الرجال العظام الذي اكتسبه من طول خبرته بالشؤون المعاصرة ومثابرتة في الاطلاع على التاريخ القديم لذلك رأى أن يقدم خلاصته متضمنة في ذلك الكتيب الذي يقدمه ، وإن إقدامه على ذلك الإهداء ليس من قبيل الغرور والادعاء ، فهو إن كان من غمار الشعب وليس في العير ولا في الثغر فإن الذي يستطيع تصوير الجبل الشامخ هو الواقف في السهل ، وكذلك المشرف من أعلى الجبل يجيد رؤية السهل ، وكذلك فهم الشعب يقتضي أن يكون الإنسان أميراً وفهم طبيعة الأمراء يستلزم أن يكون الإنسان مواطناً عادياً »

• وهذا الكتاب الموجز مكون من ستة وعشرين فصلاً ، وفرط في مجازة جعل ماكيافلي لا يلجأ فيه إلى الاستطرادات والتكرار الذي يملأ صفحات كتاب « المطارحات » ، والأمير الذي يصفه لنا ماكيافلي في كتابه أمير إيطالي في جوهره ولكنه يحمل سمات أمراء عصر الإحياء ، وهو طاغية حاكم بأمره ، ولا يمكن أن يكون غير ذلك إذا صمم على أن يتنجح في تحقيق الوحدة وتسليح بلاده وتخريبها من سلطة الأجنبي ، وإذا نجح في تسليح قومه وطرده الأجنبي فإنه سيشرع بعد ذلك في سن القوانين الصالحة ويعمل على بقاء نظامه وحايته بأن يكل إلى الشعب الدفاع عنه ، وكانت أسرة المدينتي في وقت تأليف الكتاب قد ازدهرت أحوالها وبلغت قمة الابد واستفاض ثراؤها وخيل لماكيافلي أن الصورة التي رسمها للأمير المنقذ قد تسهوى خيال أحد



أفراد هذه الأسرة النابهة فيعمل على الاقتداء به وترسم خطواته . ومما يؤيد ذلك قوله « أود لو أن أسرة المدينتي استعملتي ولو لدرجة الأحجار لأنتي إذا لم أستطع أن أكسبهم في صفى فسيكون ذلك من قصورى وعجزى لا من الحظ » والوظيفة التى كان يتطلع إليها كان يريدتها لتحقيق أفكاره . وأكثر الأمثلة التى ذكرها فى الكتاب كانت مستمدة من الحوادث التى عاصرها مثل أخبار فرديناند الكاثوليكي ولويس الثانى عشر وفرانثيسكو سفورزا وشيزارى بورجيا ، على أنه كان من الحين إلى الحين يشير إلى حوادث وشخصيات مستمدة من اطلاعه على التاريخ القديم ، وهو فى العادة يقدم لها بشئ من الاعتذار مثل قوله « إنى لا أريد أن أخرج من حدود الأمثلة من إيطاليا والتاريخ الحديث ولكنى لا أستطيع أن أسك عن ذكر هيرون صاحب سرقوسة » وهو ينتقل من فصل إلى فصل بمنطق متأسك وتعبير دقيق يمتاز بالوضوح وجمال العرض حتى يكاد الكتاب أن يكون طرفة فنية وأثراً أدبياً يبلغ العبارة شائفاً جذاباً .

وهو يستهل الفصل الأول بقوله<sup>(١)</sup> « كل الدول والأملاك التى عاش الناس تحت سلطتها فى الماضى وفى العصر الحاضر كانت إما جمهوريات وإما إمارات والإمارات وراثية وأسرة الأمير قد استقرت طويلا فى الحكم أو أنها إمارات حديثة العهد ، والإمارات الحديثة العهد إما أنها جديدة كل الجدة مثل إمارة أسرة فرانثيسكو سفورزا فى ميلان وإما أنها قد أضيفت إلى الدولة التى ورثها الأمير مثل مملكة نابولي فى علاقتها بملك إسبانيا ، وأمثال هذه الأملاك المضافة إما أنها كانت قبل ذلك قد ألقت أن يحكمها أمير آخر أو أنها كانت ولاية

(١) اطاعت على ترجيات غنظفة لكتاب الأمير إلى الامة الإنجليزية والفرنسية وقد أثرت أن اعول هنا على ترجمة جورج بول باعتبارها أحدث ترجمة لكتاب وهى فى طبعة بينجوين .

حرة ، والأمير إما أن يضمها إلى أملاكه بقوة سلاح العير وإما بقوة سلاحه وبالحظ أو بالشجاعة » .

ويشير فى الفصل الثانى إلى أنه سيقصر الكلام على الإمارات لأنه أطال الكلام على الجمهوريات فى مكان آخر ، وهو يقصد بذلك أنه استوفى الكلام عن الجمهوريات فى كتاب « المطارحات » وفى الإمارات الحديثة العهد يوجد الأمير دولة جديدة . أو يحدد امتلاك الدولة ، والإمارات التى يوجد فيها الأمير دولة جديدة هى الموضوع الرئيسى فى الكتاب لأن الصعوبات التى يواجهها الأمير فى إنشاء الدولة الجديدة أكثر من الصعوبات التى يواجهها فى الإمارات الموروثة . ولذلك تستلزم الإمارات الحديثة معرفة أوسع وقدرة أعظم على الحكم الصالح والإدارة الحسنة ، والإمارات التى يناها الأمير بالغزو يضر غزوها بمصلحة الكثيرين والذين يستفيدون من الغزو ينتظرون أن تمكنهم من فوائد أكثر من الفوائد التى ظفروا بها .

وحينما تكون المقاطعة التى ضمت تشبه المقاطعات التى ضمت إليها تكون الصعوبات المعترضة أقل ويكفى فى التغلب عليها الاحتفاظ بالعادات القديمة ويسفك دم الأمير السابق ، ولكن حينما يكون كل شئ فى الولايات الجديدة مختلفاً تكثر العقبات والمشكلات وفى هذه الحالة من اللازم للأمير أن يذهب إلى الولايات الجديدة ويقع بها وهذا يستطيع أن يوطد مكانته ويستديم سلطته وهذا هو ما فعله الأتراك حينما ضموا إلى أملاكهم بلاد اليونان ، ووجود الأمير فى تلك الولايات الجديدة يمكنه من أن يعالج المشكلات عند بدء ظهورها وقبل أن يستفحل خطرهما ، فضلاً عن ذلك فإن وجوده يحول بين رجاله وبين استغلال الولايات الجديدة وانهايتها ، ويرضى ذلك جمهرة الشعب لأنه يستطيع أن يتقدم إليه مباشرة بالشكوى من أى لون من ألوان الظلم يلحقه ، وهذا يجعل أفراد الشعب يحبونه إذا كانوا يريدون الخير والسلامة ، ويرهبونه إذا كانوا نزاعين إلى الشر

في هذه المناسبة « حينما قال لي الكاردينال دي روهان إن الإيطاليين لا يفهمون فن الحرب أجبتهم قائلاً إن الفرنسيين لا يفهمون صناعة الحكم . وإلا لما سمحوا للكنيسة أن تبلغ ما بلغت من القوة » .

ويستطرد ماكيفالي قائلاً « وقد أظهر سير الحوادث في إيطاليا أن فرنسا هي التي عملت على تقوية مكانة البابوية في إيطاليا ووطدت أقدام الإسبانيين بها ، وكان ذلك سبباً لتدمير جيشها وهزيمتها ، ويمكن أن نستخلص من ذلك قاعدة عامة لا تحظى إلا نادراً ، وهي أن الذي تقع عليه تبعة تقوية الغير إنما يسعى إلى حنقه بظلمة ، وذلك لأن هذه القوة إما أن تكون مستمدة من الدهاء والحيلة أو آتية من الشدة والعنف ، والمكر والعنف كلاهما يثير اشتباه الذي أصبح قوياً »

وفي الفصل الرابع من الكتاب يدبر الحديث حول مملكة دارا وخضوعها للإسكندر المقدوني ولماذا لم تثر بخلفاء الإسكندر بعد موته ، ويعلل ماكيفالي ذلك بأن دارا كان الحاكم المطلق السلطة في أرجاء بلاده ، ولم يكن هناك طبقة من الأشراف الإقطاعيين تقاسمه السيطرة وتشاركه في النفوذ ، فلما هزم الإسكندر جيشه خضعت له البلاد خضوعاً تاماً ، ولم يزعج خلفاء الإسكندر سوى الخلافات التي قامت بينهم لمحاولة كل منهم الاستئثار بالحكم ، ويقول ماكيفالي إن الإمبراطورية العثمانية التي كانت معاصرة له تشبه دولة دارا في خضوعها لحاكم فرد مطلق السيادة ، وإن مثل هذه الإمبراطورية قد يلقي الغير عليها الشدائد ، ولكنها إذا غلبت وتم غزوها هان على الفاتح حكمها ، وعلى خلاف ذلك الدول التي يوجد فيها إلى جانب الملك طبقة من الأشراف الإقطاعيين فإن مثل هذه الدولة قد لا يجد الذي يحاول التغلب عليها مقاومة شديدة ولكن حكمها بعد الفتح من أشق الأمور لأن حاكمها يمكن أن يرضى الأشراف الإقطاعيين الذين لا تؤمن نزواتهم ولا يمكن الاطمئنان إليهم .

والعدوان ، وهناك طريقة أخرى لخبر من هذه الإقامة في الولايات الجديدة وهي إيجاد مستعمرات بها في مكان أو مكانين ، وهذه المستعمرات تكفل ارتباطها بك . وإذا لم تنشأ هذه المستعمرات فإن الأمر يقتضي وجود عدد كبير من الجنود الفرسان والمشاة ، وإيجاد المستعمرات لا يكلف نفقات كثيرة مثل الجيوش . ويستطرد ماكيفالي ليقول إن الناس إما أن تملقهم وتسرّضهم أو تستلهم وتغلهم على أمرهم ، وذلك لأنهم يستطيعون أن يتنقموا للأضرار النافعة التي تصيبهم ولكنهم يعجزون عن الانتقام لأنفسهم ممن يزل بهم الأضرار الجسيمة ، ولذلك على الأمير أن يكون ما يتال الناس من أضراره من هذا النوع الذي لا ينشئ معه الانتقام ، ومن ثم يحسن محاولة استئالة الجيران الضعفاء لأن هؤلاء سرعان ما يخضعون للدولة الجديدة إذا كانت قوية ، وفي وقت نفسه من الضروري إخضاع الجيران الأقوياء وألا تساعد الأجانب الأقوياء أو تسمح لهم بدخول دارك .

ويشير ماكيفالي في الفصل الثالث إلى حكمة الرومان في الحكم ، وأنهم كانوا لا يكتفون بمعالجة المشكلات الراهنة بل كانوا يستبقون الحوادث ويتناولون المشكلات المتوقعة ، ويذكر بهذه المناسبة أن المشكلات مثل الأمراض يسهل علاجها في بادئ أمرها ولكن يصعب تشخيصها ، فإذا اشتدت أصبح من الصعب علاجها ومن السهل تشخيصها ، والاضطرابات السياسية يمكن إخمادها سريعاً إذا توقع اقتراب حدوثها ، والحاكم البعيد النظر هو الذي يدرك ذلك ، ويضرب ماكيفالي الملك لويس الثاني عشر مثلاً لقصر النظر وسوء التدبير حينما جاء إلى إيطاليا مصحباً أخطائه السياسية ، فقد خالف القواعد التي قررها ماكيفالي فقتضى على الأمراء الضعفاء وزاد الأمراء الأقوياء قوة ، ويمكن منافساً قوياً وهو إسبانيا من الدخول إلى إيطاليا ، ولم يتخذ إيطاليا موقفاً له ، وأخفق في إيجاد مستعمرات بها ويقول ماكيفالي

خاضعاً لله ، ولننظر إلى قورش وأمثاله الذين أوجدوا ولايات وضموا إليهم ولايات وجميعهم جديرون بالثناء عليهم وأعمالهم وقوانينهم حيناً تخبر لا يبدو أنها تقل عن أعمال موسى وقوانينه وإن كان أسناده العلى القدير ، وحيناً ندرس حياتهم وأعمالهم يبدو لنا أنهم لم يظفروا من الحظ بسوى إتاحة الفرصة لهم ، أى أن الحظ زودهم بالمادة وهم الذين أفرغوها فى القلب ، وبدون الفرصة المتاحة كانت شجاعتهم تنطفئ وقدرتها وبدون الشجاعة كذلك كانت الفرصة التى أتيحت لهم تذهب عبثاً .

ويستطرد ماكياڤلى قائلاً « والرجال الذين أصبحوا أمراء بإقدامهم وشجاعتهم يحصلون على الولايات التى يحكمونها يصعبوبة ، ولكنهم يجدون سهولة فى الاحتفاظ بها ، وذلك لأن الصعوبات التى تواجههم فى الحصول على الإمارات ينشأ جانب منها من جراء النظم الجديدة والقوانين التى يضطرون إلى إدخالها والأخذ بها فى إنشاء الدولة وتوطيد مكانتهم » والنظم الجديدة تثير العداء من جانب الذين كانوا يعيشون فى ظل النظم القديمة ، والذين تتحسن أحوالهم فى ظل النظم الجديدة يتلقونها أول الأمر فى شئ من التردد والتهاون ، وذلك لأنهم من ناحية يخشون أنصار النظام القديم ومن ناحية أخرى لأن البشر بطبيعتهم ضعاف الإيمان ولا يسرعون إلى تصديق الأشياء الجديدة إلا بعد أن يخبروها ونتيجة لذلك نرى أن الذين يقاومون التغيير مهاجمونه فى عنف فى حين أن المدافعين عن النظم الجديدة ينقص دفاعهم فى العادة التحمس والإيمان ، وهذا يجعل موقف المجدد وأنصاره مستهدفاً للخطر ، ويفرق ماكياڤلى بين المصلح المجدد الذى يقف مفرداً والمصلح المجدد الذى يستند إلى قوة تحميه أى بين هؤلاء الذين يحاولون أن يحملوا الناس على الأخذ بأرائهم عن طريق الإقناع والذين يحملون حملاً على اعتناق آرائهم بطريق الإرغام والعنف ، وعنده أن الأولين يخفقون وتنتهى حياتهم عماساة فى حين

وعقد الفصل الخامس للكلام عن حكم الولايات التى كانت مستقلة قبل الفتح وكيف تحكم بعد الفتح ، ورأيه أن هناك ثلاثة طرق لحكم أمثال هذه الولايات أو المدن ، الأولى هى تخريبها وإزالة معالمها، والطريقة الثانية أن يذهب الأمير ويقم بها، والطريقة الثالثة أن يبقى لها قوانينها ويكتفى بتحصيل الجزية المضروبة عليها ويؤيد طائفة من الأشراف تدين له بالولاء ، ويؤيد ماكياڤلى وجهة نظره بأمثلة من التاريخ القديم فالإسبارطيون حكموا أثينا وطيبة بطريق طبقة الأشراف التى أنشأوها بها ، أما الرومان فلكى يوطدوا سلطتهم فى كابوا وقرطاجنة ونومانتيا لم يحجموا عن تدميرها ، وأرادوا أن يحكموا بلاد اليونان بالطريقة التى حكمها بها الإسبارطيون تاركين لها قوانينها الخاصة بها ولكنهم لم ينجحوا فى ذلك ولذلك اضطروا إلى تخريب كثير من مدن اليونان لاستبقاء سلطتهم ، ويقول لنا ماكياڤلى فى صراحة وحشية « الذى يصبح سيداً لمدينة قد تعودت الحرية ولا يدمرها عليه أن ينتظر تدميرها له » .

وفى الفصل السادس ينتقل بنا ماكياڤلى إلى صميم موضوع كتابه ، وهو كيف يحكم الأمر الجديد الدولة الجديدة ، وحكم مثل هذه الدول فى رأيه متوقف على مزاي الأمر ومواهبه قبل كل شئ ، والأمير الذى يعتمد على براعته وقدرته يستطيع أن يكون أكثر اطمئناناً إلى مكانته من الأمير الذى يعتمد على الحظ الحسن وإن كانت موأاة الحظ لازمة له لزوم المواهب والمزايا ولكن كلما كان اعتماده على قدرته وكفائته أكثر من اعتماده على إسعاف الحظ كان مركزه أثبت ، ويقول ماكياڤلى « وإذا تحدثنا عن الأمراء الذين وصلوا إلى الإمارة بقدرتهم وكفائتهم لا يلاحظ الحسن فإن أشهرهم موسى وقورش ورومالاس وتيزيس وأمثالهم ، ومع أنه غرض غير المناسب ذكر موسى فى هذا الصدد لأنه لم يكن سوى رسول ينفذ ما أمره به الله ولكنه مع ذلك جدير بالمدح اللطيف الإلهى الذى جعله جديراً بأن

أن الآخرين ينصرون ، وجمهرة الشعب بطبيعتها متقلبة الأهواء ومن السهل إقناعها ولكن من الصعب استمساك الناس بالافتناع ، ولذلك على المصلح أن يحسب حساب ذلك القلب ، وأن يكون له من القوة ما يرغمهم به على ما سبق أن اقتنعوا به إذا انصرفوا عن ذلك الافتناع ، وموسى وقورش وتيزيس وروملاس ما كانوا يستطيعون أن يحملوا الناس على قبول شرائعهم لو كانوا غير مسلحين ، وقد أخفق سافونارولا حينما فقد الشعب إيمانه به لأنه لم يكن له من القوة ما يرغم به الشعب على معاودة هذا الإيمان ، وأمثاله من الرجال يجلبون صعوبات جمّة في تحقيق أهدافهم وأشدّ الأوقات التي تمر بهم خطراً هي فترة جهادهم لإقناع الناس بآرائهم ، ولكن إذا نجحوا في اجتياز هذه المرحلة وبدأ الناس يخبرونهم بعد تغلبهم على حسادهم ومنافسيهم فإنهم يستطيعون بعد ذلك الاحتفاظ بمكانتهم .

وفي الفصل السابع يتحدث ماكيافي عن الولايات التي تكتسب عن طريق الخطأ أو بمساعدة جيوش أجنبية ، وهو يرى أن الذين يصبحون أمراء من عبادة الشعب عن طريق الحظ لا يبدلون من جانبهم سوى القليل من الجهد ولكنهم لا يستطيعون المحافظة على مكانتهم إلا ببذل مجهود ضخم ، وإذا لم يكونوا على جانب كبير من الشجاعة وسداد الرأي فإنهم سرعان ما يفقدون ما جاد به عليهم الحظ الحسن ، ويضرب ماكيافي مثلاً لمن يصبح أميراً عن طريق الشجاعة أو طريق الحظ ، وهما فرانثيسكو سفورزا وشيزارى بورجيا وكانا معاصرين له ، وقد اعتمد الأول على شجاعته واستطاع أن يرتفع من مستوى المواطن العادي إلى مرتبة دوقية ميلان وقد بذل في الحصول عليها جهداً عظيماً ولم يجد بعد ذلك صعوبة في الاحتفاظ بها ، أما شيزارى بورجيا دوق فالنتينا فقد ظفر بالإمارة بمعاونة أبيه البابا إسكندر ، وفقد الولاية التي أمر

عليها بعد وفاة أبيه وذلك برغم ما بذل من جهد في سبيل تثبيت قواعد دولته .

ويصف لنا طريقة شيزارى في حكم إمارة رومانا التي كان أميراً لها فيقول إنها كانت مضطربة الأحوال فصمم شيزارى على أن يقيم بها حكومة سالحة وأن ينشر السلام في ربوعها يجعلها خاضعة لسلطة الدولة ، ولذلك اختار لها المدعو ريمبرو دوركو وهو رجل كفء وقاس ، ومنحه سلطة مطلقة ، واستطاع ريمبرو أن يوحد رومانا وينشر السلام في ربوعها ، وبعد ذلك رأى شيزارى أنه لا حاجة به إلى منحه السلطة المطلقة ، وعمل على إيجاد محكمة مدنية داخل المقاطعة تحت رئاسة كبير من رجال القضاء العاديين وجعل لكل مدينة من مدن المقاطعة نائباً في هذه المحكمة ، ونا كان يعلم أن سياسة الشدة التي سار عليها ريمبرو قد جعلته مكروهاً إلى حد ما لذلك أراد أن يستصفي قلوب الناس ويكسب ودهم كسباً تاماً وذلك بأن يرغمهم أن الشدة التي عوملوا بها لم تكن من إملاء إرادته وإنما كان سببها طبيعة وزيره الحسن الظن ، وترقب الفرص وفي ذات صباح وجدت جثة ريمبرو ملقاة في ميدان شيسنا وقد شطرت شطرين وإلى جانبها سكين مخضبة بالدماء وقطعة من الخشب ، وهذأت فظاعة المنظر نفوس أهل رومانا حيناً من الزمن وأذهلتهم ، ويقول ماكيافي إن شيزارى كان قد احتاط لجميع المفاجآت المتوقعة إذا مات أبوه البابا إسكندر وإنه كان يعرف أن الناس إما أن يكتسبهم الإنسان إلى صفه وإما أن يدمرهم تدميراً وأقام إمارته على أساس متين ، ولكن حدث ما لم يكن في حسبانته ، ففي وقت وفاة أبيه مرض مرضاً شديداً عاقه عن تناول الموقف بما هو معهود فيه من الجرأة وسرعة البت وسعة الحيلة وإتقان التدبير ، ولما أبل من مرضه كانت الفرصة قد أفلتت والأحوال قد تآزمت وتكاثرت عليه الأعداء والمشكلات ، فهوى نجمه وطوبت صفحة مجده ، ويقول المؤرخ فيلاري

تأييداً لرأى ماكياڤلى فى إشادته بحكم شيزارى لإمارة روماناً<sup>(١)</sup> «عندنا الآن براهين لا يَطْرُق إليها الشك على أن طريقة الدوق (شيزارى) فى حكم روماناً كانت فى الواقع أكثر حكمة واستنارة مما كان يظن قبل ذلك» .

ويشير فيلارى إلى قتل ريمبرو بقوله إن شيزارى حذره كثيراً من الإمعان فى الشدة ونهاه عن سوء معاملته للطبقات الفقيرة ، ولكنه لم ينته عن غيه مما اضطر الدوق إلى التخلص منه حتى يكف أذاه ويستميل الناس إلى سياسته وقد زف إلى الشعب بشرى مصرعه باعتبارها علاجاً للعالة .

ويمضى ماكياڤلى فى الحديث بعد ذلك عن الأمراء الذين وصلوا إلى الإمارة لا عن طريق الخط الحسن وإنما بارتكاب الجرائم وكأن شيزارى يورجيا لم يكن كافياً ! ويقدم لذلك مثلين ليحتديهما من نجد نفسه فى ظروف تقتضى اتخاذ هذه الوسائل المستكرة . الأول أجاثوكل الصقل الذى أصبح بمهارته الحربية سيد سرقوسة رغم ضعة أصله . فقد سعى فى أول أمره إلى مصادقة القرطاجنيين ثم جمع بعد ذلك الشعب وأعضاء مجلس الشيوخ وأمر عساكره بقتل أعضاء مجلس الشيوخ وزعماء الشعب ، ونجح بعد ذلك فى الاستيلاء على الحكم دون أن يلقى معارضة . واستطاع بعد ذلك مهاجمة قرطاجنة وإحراجها حتى اضطر القرطاجنيون ، إلى الانسحاب من صقلية ، ويشعر ماكياڤلى بأن ذكر هذا المثل قد يعث القارئ على أن يظن أنه يجب هذا الغدر تحييداً تاماً فيستدرك قائلاً « لا يمكن أن نعد من الشجاعة أن يقتل الإنسان المواطنين زملاءه ويخون أصدقاءه وأن يكون غادراً مجرداً من الرحمة خارجاً على الدين . فإن هذا قد يكسب الأمر قوة ولكنه لا يضمنى عليه الخلد . ويستطرح الإنسان أن

(١) صفحة ١٦٧ من الجزء الثانى من الترجمة الإنجليزية لكتاب فيلارى عن ماكياڤلى .

بلغت النظر إلى شجاعة أجاثوكل فى مواجهة الأخطار والتغلب عليها ويبدو أنه لا يقل منزلة عن كبار القادة المتفوقين ولكن برغم ذلك فإن قسوته الوحشية وتجرده من الإنسانية وجرائمه التى لا تعد تمنع من إلحاقه بركب الرجال العظام الأعلياء » .

والمثل الثانى الذى يقدمه ماكياڤلى هو أوليفرتو الفروماوى فقد نشأ يتيمًا وكنتله خاله جيوفانى فوليانى وأرسله ليعمل جندياً تحت إشراف باولوفيتلى ليتدرب على القيادة . ولما كان ذكياً جرى الجنان فقد صار قائداً بارعاً . ولكنه وجد أنه مما يزرى به أن يتلقى الأوامر من غيره من الناس . ولذلك صمم على الاستيلاء على فيرمو وكتب رسالة إلى خاله يخبره فيها أنه يريد أن يدخل المدينة فى موكب حافل تحف به الفرسان ليرى الشعب فخره أمره وقوة جيشه . وتلقاه خاله بالترحيب والإكبار وأثله فى قصره . وأعد أوليفرتو عدته ونظم مؤامراته . ودعا خاله وأعيان فيرمو إلى وليمة حافلة . وأمر بقتلهم جميعاً . وركب فى أعقاب ذلك جواده ليرى أنحاء المدينة التى أصبحت خاضعة له ، ولولا أن الدوق فالتنوا قتله بعد ذلك لكان من الصعب زحزحته عن مكانته .

ويسأل ماكياڤلى بعد ذلك كيف ظل أجاثوكل فى أمن وسلام بعد ارتكاب هذه الجرائم واقتراف هذه الآثام ؟ وذلك فى حين أن الكثيرين من الطغاة الأشرار كانت نهايتهم سيئة ، ويجاوب على هذا التساؤل بأن الأمر يتوقف على الطريقة التى ارتكبت بها الفظائع وهل تمت بطريقة بارعة أو بطريقة معينة ؟ ويمكن أن يقال إن الجرائم التى اقترفت بطريقة بارعة هى التى كان سببها الرغبة فى توطيد المكانة ودفع الأذى التى يتوقف عليها نجاة الإنسان . والقسوة التى يساء استعمالها هى التى يندر استعمالها فى بادئ الأمر ، ولكن بمرور الزمن تصبح بدلا من أن تخفى أكثر ظهوراً ، ولذلك على الأمير الذى يستولى على دولة أن يقرر

الأضرار التي سببها ، ويصعب عليها مرة واحدة ، ولا يجدد إلحاق الأضرار بها كل يوم ، وهذه الطريقة يستطيع أن يبعث الطمأنينة في نفوس الناس ويخففهم إلى صفه حينما يجد عايم بما ينفعهم ، والذي يخالف ذلك باعث الخوف أو التصبحة السينة سيصطر إلى أن يحمل السلاح دائماً ، ولا يستطيع أن يعتمد على رعيته ، لأن الأذى الذي لا يتقطع عنهم يجعلهم لا يأمنون جانبه . والأذى الذي ينجح بهم مرة واحدة سرعان ما ينسى طعمه ، والنعم المغدقة تحسن أن تمنح بالتدرج . ومن ثم تكون ألد طعماً وأجمل وقعاً .

وينقل بعد ذلك ماكيفالي إلى الحديث عن الإمارة الدستورية ، ويقول إنها يجب أن تقوم على مساندة الشعب الذي يلدونه لا يمكن أن تكون الحكومة ثابتة اقواعد . ومن أشد الأمور خطراً ترك حكومة الدولة الأعيان ، وهم إذ عجزوا عن مقاومة الشعب عملوا على تقوية مكانة واحد منهم ونصبوه أميراً لكي يحققوا أهدافهم عن طريقه ، والأمير الذي يصل إلى الإمارة عن طريق الأعيان يجد صعوبة في المحافظة على مكانته أكثر من الأمير الذي يصل إلى الإمارة مؤيداً من الشعب ، وإرضاء الأعيان وإشباع رغباتهم يضران بمصلحة الشعب ، والأعيان يريدون أن يقهروا الشعب أما الشعب فإنه لا يريد سوى رفع الظلم عن كاهله ، والأمير لا يستطيع إغضاب عامة الشعب لكثرة عدده ، أما الأعيان فأمرهم حين لأن عددهم قليل ، والأمير الذي وصل إلى الإمارة عن طريق الشعب لا يجد صعوبة في استدامة رضائه لأن الشعب لا يريد سوى البدالة ، أما الأمير الذي يصل إلى الإمارة بمعاونة الأعيان فعليه أن يعمل على اكتساب ثقة الشعب وهو أمر ميسور سهل إذا بسط على الشعب حمايته . ويذكر ماكيفالي مثلاً لذلك نابيس أمير إسبارطة ، فقد تحدى بلاد اليونان جميعها وجيشاً رومانيا منتصراً ودافع عن بلاده وعن سلطته ، ولو أنه كان مكروهاً من شعبه لما استطاع أن

يقف هذا الموقف ، وتنجل ديمقراطية ماكيفالي في قوله « لا يعارض أحد رأيي هذا بهذا القول المتبدل وهو أن الذي يعتمد على الشعب يبنى على الرمل » . وفي الفصل العاشر يتحدث ماكيفالي عن كيفية قياس قوة الإمارات ، وعنده أن قوة الدولة متوقفة على قوة جيوشها ، فالدولة قبل كل شيء يجب أن تملك وسائل الدفاع عن كيانها ورد هجمات أعدائها وإخضاع المتوردين عليها من الرعية .

وهذا هو مدى تصور ماكيفالي للدولة والأسس التي تقوم عليها . ومن الملحوظ أنه يبنى أو يفعل أن يدخل في حياها عناصر أخرى تتمزج بكيان الدولة والمجتمع مثل الدين والثقافة والتجارة والصناعة ، ويبدو في اتجاهات ماكيفالي أنه في تركيز اهتمامه على الدولة وقوتها يحاول أن يفصلها عن المجتمع وعن الفرد ، وأنه مستعد للتضحية بهما من أجل توطيد الدولة غير علم أنه بهذه الطريقة يهدم بناء الدولة نفسه ، ومهما يكن من الأمر فإن مجال عناية ماكيفالي هو الجيش والسياسة ، فليدون الجيش وبدون السياسة الحكيمة لا يمكن المحافظة على كيان الدولة .

وفي الفصل الخاص بالإمارات الدينية يقول ماكيفالي إن أمثال هذه الإمارات تنال بالشجاعة أو بالحظ ولكن يمكن المحافظة عليها بغير الحظ وبغير الشجاعة لأنها في كفالة النظم الدينية ، وهذه النظم الدينية من القوة والثبات بحيث تحمي الحكومة سواء أساء الأمير الحكم أو أحسن . والأمراء الدينيون وحدهم هم الذين يملكون إمارات ولا يحمونها ، ولم رعايا ولكنهم لا يحكمون هؤلاء الرعايا ، ولما كانت إماراتهم غير محمية فإنها لا تؤخذ منهم ، وما دامت رعاياهم بدون حكومة فهم لا يفكرون في إحداث انقلاب ولذلك فإن هذه الإمارات وحدها هي السعيدة الآمنة ، ولما كان الله هو حامي هذه الإمارات فمن الحماقة والادعاء الإفاضة في الحديث عنها .

موال له ، وهذه الطريقة أمن الغدر والتقلب وأصبحت مكانته قوية مرهوبة .

ولكن كيف ينظم الأمير جيشه ؟ عند ماكيافلي أن أئزم ما يلزم الأمير هو البراعة الحربية والقدرة على التنظيم ، والأمراء الذين عتوا بلذاتهم أكثر من عنايتهم بجيوشهم ساء مصيرهم وخسروا عروشهم ، وعلى الأمير أن يعود جسمه على أحوال الشدائد ، وأن يعرف الجغرافيا ومواقع الجبال والسهول والمضارب المستوية والأودية ويدرس الأنهار والمستنقعات ، ويستطيع بذلك أن يجيد معرفة طرق الدفاع عن بلاده وقيادة جيشه ، ويجرى ماكيافلي هنا على عادته في ذكر الأمثلة المستمدة من التاريخ القديم والتاريخ المعاصر له .

ويرى ماكيافلي أن على الأمير أن يدرس التاريخ ويلم بأعمال عظماء الرجال ليرى كيف كان موقفهم في الحروب التي خاضوا غمارها ويعرف أسباب انتصاراتهم أو هزائمهم ، وإطلاع الأمير على سير عظماء القواد لازم ليتخذ منهم قدوة ويروى ماكيافلي أنه كان يقال إن الإسكندر كان يتشبه بأشيل وإن قيصر كان يحذو حذو الإسكندر وإن سيبو كان قد اتخذ قورش مثالا له . وإن كل من يقرأ حياة قورش التي كتبها زينوفون سيرى أن المحد الذي ناله سيبو يمكن أن يعزى إلى اقتنائه بقورش ، وعلى الأمير أن يجيد ويجتهد في أوقات السلم والصفاء ليستطيع أن يجني ثمرات اجتاده وجهده في أوقات الحجة .

ولكن ما هي الصفات التي يحسن أن يتحلى بها الأمير والصفات التي تعاب عليه ؟ وهذا الموضوع من الموضوعات الخطيرة التي تناوفا ماكيافلي في الفصل الخامس عشر من كتابه ، وكثير من كتاب القرن السادس عشر كانوا يرون أن الأمير يجب أن تتوفر فيه الفضائل جميعها وأن يكون مثالا أعلى في التدين والتواضع والكرم والعدالة ، ولكن ماكيافلي ينظر إلى المسألة من زاوية أخرى ، وهو يقول « هناك فرق بين كبير بين

ويقف ماكيافلي ثلاثة فصول من كتابه على الحديث عن مسألة تكوين الجيش اللازم للأمير ، وهذه المسألة أهمية كبيرة عند ماكيافلي ، لأنه كان لا يفتأ يردد أن الجيوش القوية تدل على وجود القوانين الصالحة ، وحيث لا توجد الجيوش لا يكون هناك قوانين . والجيوش إما أن تكون مكونة من جنود مرتزقة أو جنود مساعدة أو جنود مختلطة ، والجنود المرتزقة والجنود المساعدة لا فائدة منها وهي مصدر خطر ، والأمير الذي يعتمد على الجنود المرتزقة في الدفاع عن إمارته لا تحظى إمارته بالاستقرار ولا بالأمن لأن الجنود المرتزقة غير متحدة ولا منظمة ولهم مطامع ولا يؤمن جانبهم وهم شجعان أمام الأصدقاء وجبناء أمام الأعداء . ويطلب ماكيافلي في وصفه تعدد صفاتهم وتشريح عيوبهم لإطالة العارف بأحوالهم ، ويدلل على صحة رأيه بأمثلة كثيرة مستمدة من التاريخ القديم والتاريخ الحديث الذي عاصره .

والجيش المساعد هو الجيش الذي يستدعيه الأمير من دولة قوية لحمايته ، وفي استدعائه هذه الجيوش خطر شديد على الأمير لأن جنودها إذا هزموا خسر الأمير كل شيء ، وإذا انتصروا أصبح الأمير في قبضتهم . ويضرب لذلك مثل البابا يوليوس الثاني حين استعان بالأجانب ليستولى على فرارا ، وعند ماكيافلي أن الاستعانة بالجنود المساعدة أشد خطراً على الأمير من الاستعانة بالجنود المرتزقة ويوجز رأيه في قوله إن خطر الاعتماد على الجنود المرتزقة يأتي من جبنها في حين أن خطر الاعتماد على الجنود المساعدة يأتي - على نقيض ذلك - من جرأتها . ولذلك كان الأمراء العقلاء يتجنبون الاستعانة بالجنود المساعدة ، ويعود هنا ماكيافلي إلى الإشادة ببطله شيرازي ، وكيف أدرك خطر الاستعانة بالجنود المساعدة . وبعد أن جرب الجنود المرتزقة وجد أنه لا مندوحة له عن إنشاء جيش

والطمأنينة ، ومن الخير أن يحب الإنسان ويخشى بأسه في الوقت نفسه ، ولكن لما كان هذا من المستحيل فالأفضل أن تكون مرهوب الجانب ، وقد يخشى بأس الأمير دون أن يكون مكروهاً ويرى ماكيافلي أن الخوف من الأمير لا يسازم كراهيته ، على أن ماكيافلي يرى أن الأخلق بالأمير أن يكون يخشى السطوة لا محبواً ولكن لم هذا ؟ إن ماكيافلي يرد علينا قائلاً « تستطيع أن تزعم بوجه عام عن البشر أنهم تآكرون للجميل وأنهم متقلبون وكذابون وغاشون وأنهم يتحاشون ركوب الأخطار ويطمعون في الكسب ، وما دمت تحسن معاملتهم فإنهم في صفك ومن شيعتك ويسفكون دماءهم من أجلك ويعرضون أملاكهم وحياتهم وأولادهم للخطر ما دام الخطر بعيداً ولكن حينما يحدق بك الخطر يقبلون لك ظهر المحن ويتكفرون لك ، والأمير الذي يكفى بالاعتماد على الوعود ولا يصطنع الحيلة يوء بالحقبة ، والناس لا تبالي بالإساءة إلى الأمير الذي يجعل نفسه محبوباً ولكنهم يحذرون أن عموا بسوء الأمير الذي يخشون بأسه » ، ولا ينسى ماكيافلي أن ينصح للأمير بعدم التعرض لنساء رعيته وما يملكون ، وحينما يقود الأمير جيشه فعليه ألا يعبأ بالأشهار بالقسوة لأنه بدون هذه الشهرة لا يستطيع المحافظة على النظام في جيشه ويشيد ماكيافلي بقسوة هانيبال في هذا الصدد كما يأخذ على القائد الروماني سيبو الافريقى ضعفه في هذه الناحية .

والفصل الثامن عشر من كتاب الأمير أحد فصوله البالغة الأهمية وهو الفصل الخاص بكيفية عاقلة الأمير على وعده أو نكث عهده ، وطالما كان هذا الفصل درية للهجوم على ماكيافلي ونقد مذهبه ، ويقول ماكيافلي « يعرف جميع الناس أن المحافظة على العهد من الأمور الجديرة بالثناء ولكن مع ذلك فإن التجربة أثبتت في عصرنا أن الأمراء الذين قاموا بأعمال عظيمة لم يعثوا قليلا بالمحافظة على وعودهم وعرفوا كيف

كيفية معيشتنا وبين كيف كان يجب أن نعيش ، وإن الذي يترك ما هو واقع فعلا من أجل ما كان يجب أن يقع سيحب نفسه الخراب ، والواقع أن الذي يريد أن يتبع الفضيلة في كل سبيل مبيجر على نفسه الكوارث إذا كان بين الكثيرين من المجردين من الفضيلة ، ولذلك إذا أراد الأمير أن يحافظ على مكانته فإن عليه أن يتعلم كيف يعرض عن الفضيلة وكيف يكون خيراً حسب الحاجة » ويستطرد ماكيافلي قائلاً « إنني أعلم أن كل إنسان يوافق على أن من أجدر المسائل بالمدح أن تجتمع الصفات الطيبة جميعها في الأمير ، ولكن ما دامت الطبيعة الإنسانية على ما هي عليه فإنه لا يمكن أن تتوفر هذه الصفات في الأمير أو بالأحرى لا يستطيع الأمير أن يظهرها جميعها . . . وعلى الأمير ألا يخشى اللوم على الرذائل اللازمة للمحافظة على الدولة ، وذلك لأنه إذا راعى جميع الاعتبارات سيجد أن بعض الأشياء التي تبدو فضائل ستكون قاضية عليه إذا مارسها وبعض الأشياء التي تبدو شريرة ستجلب له الأمن والرخاء » .

ويحسن أن نلاحظ هنا أن ماكيافلي لا يشغل باله في كتابه بأخلاق الأمير الخاصة وسيرته الشخصية ، وإنما يتناول أخلاق الأمير باعتباره ممثلاً للدولة ورأساً لها ، والمقصود بالخراب الذي يصيب الأمير هنا خراب الدولة ذاتها فهو يفصل الأخلاق الخاصة عن الأخلاق العامة فصلاً تاماً ، وقد جرت عادة الكتاب والشعراء أن يشيدوا بكرم الأمراء ، ولكن ماكيافلي يخالفهم في ذلك وعنده أن صفة الكرم في الأمير غير جديرة بالمدح ، لأنه ينفق أموال غيره ولذلك يؤثر البخل في الأمراء ، ولا يحمل عنده بالأمير أن يكون كريماً إلا في توزيع أسلأب الحرب ولكن أهمها أجدى على الأمير أن يوصف بالرحمة أو بالقسوة والوحشية وأن يكون محبوباً أو مكروهاً ؟ وبوجه عام خير للأمير أن يوصف بالرحمة ولكنه يجب عليه ألا يسيئ استعمالها ، فقسوة شيزارى بورجيا في رومانا وحدها وسأقت إليها الهدوء



يعبرون عقول الناس بال المكر والدهاء ونجحوا في النهاية نجاحاً لم يظفر بمثله الأمراء الذين اتبعوا الشرف والأمانة ، ويمضى ماكيافلي في تقديم النصائح القاسية قائلاً « عليك أن تفهم أن هناك طريقتين للحرب : وهما اتباع القانون أو استعمال القوة ، والطريقة الأولى طريقة الإنسان والطريقة الثانية طريقة الوحوش ، ولكن لما كانت الطريقة الأولى في الأعم الأغلب تثبت أنها غير كافية فعلى الإنسان أن يلتزم الطريقة الثانية وبناء على ذلك يلزم أن يعرف الأمير كيف يجيد أن يكون وحشاً وأن يكون إنساناً . وقد علم الكتاب القدماء الأمراء ذلك بطريق الحجاز حينما وصفوا لهم كيف أرسل أشيل وكثيرون غيره من الأمراء إلى شبرون ليتولى تنشئتهم وهو مخلوق نصفه إنسان ونصف حيوان ، ومعنى هذا الحجاز أن الأمير عليه أن يعمل بموجب الطبيعتين وأن لا يبقا له إن لم يفعل ذلك » .

وعلى الأمير أن يتعلم من الثعلب ومن الأسد . لأن الأسد لا حيلة له مع الشباك التي تنصب لاصطياده كما أن الثعلب لا يستطيع مقاومة الذئاب ، ولذلك يحسن بل يجب في رأى ماكيافلي أن يكون الإنسان ثعلباً ليعرف الشباك وأن يكون في الوقت نفسه أسداً ليخيف الذئاب والذين يسلكون على الدوام مسلك الأسود أغبياء . ولذلك يوصى ماكيافلي الأمير بالاحتريم وعده ولا يبقى بعده إذا كان ذلك يعرضه للخطر ، ولو كان الناس جميعهم أختياراً لكان من الخطأ اتباع هذه النصيحة ، ولكن الناس أشرار مناكيد لا يفون لك بعهودهم فلست في حاجة إلى المحافظة على عهودهم ، ويوصى ماكيافلي الأمير مع ذلك بالألا يكون صريحاً في ذلك فيقول « على الإنسان أن يعرف كيف يصفى الألوان على أعماله وأن يكون بارعاً في الكذب والنفس » ويضرب مثلاً لذلك البابا إسكندر بورجيا معاصره الذي كان يجده على الدوام فريسة لكذبه وغشه .

وليس هذا كل ما في الأمر ، فإنه ليس من اللازم للأمير أن يكون متصفاً بكل الصفات الحسنة ولكن من ألزم ما يلزم له أن يتظاهر بالتخلي بها : ويقول ماكيافلي « إنى أجترى » على القول بأنه بما يضرب بالأمير أن يتصف بهذه الصفات ( الحسنة ) وأن يعمل بموجبها في حين أنه من النافع له أن يبدو متخلياً بها أى يبدو مثلاً رحماً صادقاً متديناً على أن يضع نصب عينيه التخلي عن هذه الصفات حينما يستوجب الأمر العمل بتقيضها ، والأمير الجديد بوجه خاص لا يستطيع ممارسة هذه الفضائل لأنه في سبيل المحافظة على الدولة مضطر إلى أن يأثم في حق الإنسانية والدين والفضيلة ، ولذلك من الملائم أن يكون عقله قلباً وأن يراقب مهاب الرياح ويعرف كما يقولون من أين توكل الكنف » .

ولا نزاع في أن هذه النصائح والتعاليم التي يهبها ماكيافلي لأميره تبدو فظيعة مستنكرة ولكنها في الواقع تأكيد لكل ما لاحظته في تجاربه السياسية ومخاطبته للأمراء والملوك في عصره . وهي لا تخرج عن تكرير القول فيما يردده على الدوام رجال السياسة وهو أنهم لا يستطيعون أن يقولوا الحق وأن عليهم أن يخفوا ما في نفوسهم وما ينتوون عمله وإذا لم يسلكوا هذا المسلك عرضوا أنفسهم ودولتهم وأحزابهم للخطر الشديد . والأحوال السياسية التي كانت سائدة في عصر ماكيافلي وما تزال سائدة إلى اليوم في معظم أنحاء العالم تستوجب ما قاله ماكيافلي . وليس السامعي رجلاً فرداً مخاطب رجلاً فرداً مثله وإنما هو مجموعة أفراد ممثلة في إنسان فكلماته تختلف قيمتها وأهدافها وتأثيرها عن كلمات غيره من الناس العاديين : ولا نزاع في أن هناك سياسة أمينة صادقة وسياسة خائنة غادرة ولكن الذي شغل ماكيافلي في كتاب الأمير هو « فن السياسة » الذي استأثر بالكثير من تفكيره واطلاعه وبخاصة في التاريخ ، وقد استخلص من تفكيره وتجاربه أن واجب الأمير

الأسمى هو المحافظة على كيان الدولة وأن الوسائل المؤدية إلى ذلك جميعها مشروعة ومباحة .

ويرى ماكياڤلى فى الفصل التاسع عشر من كتابه أن خير ما يلقى الأمير شر المؤامرات هو تجنب إغضاب شعبه ، وذلك لأن المتآمرين عليه يظنون دائماً أنهم يقتله برضون الناس . فإذا قدروا أن قتله يثير نقمة الشعب أحجموا عن ذلك ، والأمير الذى ظفر بحب شعبه وثقته به يستطيع أن يأمن خطر التآمر عليه ، ولكن إذا كان الشعب ناقماً على الأمير كارهاً له فإنه سيخاف كل إنسان ويخشى كل شيء . وفى الدول الحسنة التنظيم كان الأمراء العقلاء يتحرون استرضاء الأشراف واستئالة الشعب . ويشيد ماكياڤلى بحسن نظام الحكومة الفرنسية فى عهده لوجود برلمان بها له سلطة . ويرى ماكياڤلى أن هذا البرلمان كان يمكن الملك من إرضاء الشعب من ناحية ويعد من صولة الأشراف من ناحية أخرى دون أن يعرض الملك لغضبهم ، ويستخلص ماكياڤلى من ذلك نصيحة يقدمها للأمير وهى أن يكل إلى غيره من مندوبيه تنفيذ الإجراءات المكروهة ويتولى هو بنفسه توزيع المنح والعطايا .

وفى الفصل العشرين يتحدث ماكياڤلى عن بناء الحصون وهو يقر سياسة إقامة الحصون فى وجه المغير على البلاد ولكنه مع ذلك يرى أن الأمير الذى يخشى شعبه هو الذى يحرص على بناء الحصون ، أما الأمير الذى يخشى الهجوم على بلاده من الخارج فإنه لا يعنى بها ، وخير حصن للأمير هو تجنب كراهة الشعب .

وفى الفصل الواحد بعد العشرين يوجه ماكياڤلى انتقادات نادرة فى كتابه إلى عامل آخر من عوامل المجتمع الإنسانى غير الحرب والسياسة ، وذلك حيث يوصى الأمير بتقدير المواهب وتشجيع الأكفاء وتكريم مهرة الصناع وتشجيع المواطنين لتمكينهم من متابعة أعمالهم سواء كانت تجارية أو صناعية أو غير ذلك من المهن ، وألا ينقل كاهلهم بالضرائب ، وأن يعنى بالترفيه عن

الشعب بإقامة الحفلات والمعارض . ونرى من ذلك أن ماكياڤلى يضع عنصر التجارة والصناعة وإقامة الحفلات والاحتفالات فى مستوى عناصر الحكم الأخرى ، ولكنه لا يشير بكلمة إلى التقدم الاجتماعى ، والكليات القليلة التى تحدث فيها عن التجارة والصناعة تبين فرط اهتمام الرجل بالمسائل السياسية واشتغاله بدراسة الوسائل الكفيلة بالمحافظة عليها .

وفى الفصل التالى يتناول ماكياڤلى مشكلة اختيار الوزراء والمساعين وعمل الإدارة وفى هذا الاختيار تتجلى حكمة الأمير . ويقول ماكياڤلى أن من الناس من يستطيعون فهم الأشياء بضوء ذكائهم وهؤلاء لا يحتاجون إلى من يتولى تبصيرهم بختايق الأمور . ومنهم من لا يستطيعون أن يفهموا الأشياء بأنفسهم ولا بمساعدة الغير وهؤلاء غير الموقنين ، وهناك فريق ثالث وهم هؤلاء الذين لا يستطيعون الاعتماد على أنفسهم فى فهم الأشياء ولكنهم يستطيعون أن يقدروا ما فى آراء الغير من الصواب . والأمراء من هذا الطراز يحسنون من ناحية مراقبة وزراءهم ومن ناحية أخرى يفيدون من نصائحهم وعلى الأمير أن يكرم الوزير إذا أخلص فى خدمته وتحوى مصلحته ، وإذا حسنت العلاقة بين الأمير ووزرائه عاد ذلك بالخير الكثير على الدولة ويوصى ماكياڤلى الأمير بإبعاد المنتمقين وأن يختار حاشية من العقلاء الذين يصدقونه القول ويمحضونه النصيح ، على أن يزن آراءهم بميزان تفكيره الخاص ويأخذ بما يراه أقرب إلى الرجحان والأصالة وماكياڤلى مع تقديره للدور الذى يلعبه الحظ فى الحياة البشرية يرى مع ذلك أن إرادة الإنسان الحرة لها مكانتها التى لا يمكن الماراة فيها ، فإذا كان الحظ مسيطرأ على نصف أعمال الإنسان فإن السيطرة على النصف الثانى زمامها فى أيدينا ، ويرجع ماكياڤلى تقلب حظ الأمراء بين الإقبال والإدبار إلى نقص التوازن بين صفاتهم وطبيعة الأزمان لأن الزمن يتغير فى حين أن الناس لا يستطيعون

تغير طبائعهم ومن ثم من سره زمن قد يسئ إليه زمن آخر .

ويختتم ماكياڤلى كتابه بفصل يبيب به بأسرة المديتشى ليقوم أحد أفرادها بدور الأمير فى الحدود التى وصفها فى الكتاب ، ويؤكد أن العصر مهياً ليقوم هذا الأمير البطل الحازم ، وأن الحالة السيئة التى تردت فيها إيطاليا ستكون اختباراً لكشف معدن هذا الأمير وبرهانا على كفايته فى علاجها ، وأن إيطاليا منتظمة إلى هذا الأمير الذى أسو جراحها وجمع شملها وينقذها من الهوان والفضى ، وهى مستعدة للسير تحت لوائه متى رفع هذا اللواء ويوصى أسرة المديتشى باغتنام الفرصة لقيادة هذه الحركة والظفر بهذا المجد ويقول فى كلمته الأخيرة « هناك علامات هائلة تنذر بقرب وقوع تغيرات عظيمة ، والظروف جميعها مواتية لعظمتكم ، وعليكم أن تقوموا بإتمام الجزء الباقى فإن الله لا يريد أن يجردنا من الإرادة الحرة » ويقول المؤرخ الإيطالى فيلارى عن هذا الفصل الذى ختم به ماكياڤلى كتابه « إنه سبطل من الآثار الخالدة فى تاريخ الأدب الإيطالى » .

وقد استطاع ماكياڤلى أن يبسط آراءه السياسية فى صورة واضحة محددة تمثلها فى شخصية الحاكم المصلح والأمير الذى يجد حياة الدولة ، وقد أوحى إلى ماكياڤلى صورة هذا الأمير الأمثلة التى لحظها فى التاريخ القديم مثل رومالاس وليكارجاس وسولون والأمثلة الحية التى رآها فى عصره مثل فرانثيسكو سفورزا وشزارى بورجيا بوجه خاص وفرديناند الكاثولى ، وقد أراد ماكياڤلى أن يقرض الاقتداء بصورة البطل الذى تصوره متقدماً لإيطاليا على أسرة

المديتشى ولكنه كان حالماً فقد كانت أخلاق الإيطاليين فى عصره قد تغلغل فيها الفساد ولم تكن أسرة المديتشى أهلاً لفهم نبالة قصده وسمو فكرته ، ولم تتم الوحدة الإيطالية التى كانت معقد آمال ماكياڤلى إلا فى القرن التاسع عشر .

وقد اتبع ماكياڤلى فى تأليف كتاب الأمير تقليداً كان سائداً فى عصره ، وكان يسمى هذا النوع من التأليف «مرآة الأمراء» ولكنه كتب الكتاب فى أسلوب مستحدث خرج به على تقاليد العصور الوسطى والتفكير المدرسى ، وكان ما يكتب فى هذا الموضوع قبله يئلب عليه الطابع الدينى والزعة الغيبية ، أما ماكياڤلى فقد نبذ اللاهوت والمثالية واتجه باتجاه عملياً واقعياً ، وكان هذا الاتجاه العملى الواقعى يمارسه أهل عصره فى السياسة ولكنهم لا يمارسونه فى الكتابة عنها ، ولم يزد ماكياڤلى عن أن عبر فى كتابه عن واقعية عصره ونزعه فى السياسة والأخلاق ، وقد استغل مواهبه الأدبية والسياسية فى التعبير عن شيء كان سائداً فى عصره ولكن لم يسبق تقريره ولقد كان تجربياً فى الخروج على الآداب المثالية التى كانت تشغل بال أنصار النزعة الإنسانية ولعل أهم نقد وجه إلى ماكياڤلى أنه أقام أراءه على سوء الظن بالطبيعة الإنسانية ، والمذهب الذى يقوم على ناحية واحدة من الطبيعة الإنسانية عرضة للخطأ مثل مذهب روسو السياسى الذى أقامه على حسن الظن بالطبيعة الإنسانية ، ولحقاق أكثر تعقيداً وطبيعة الإنسان تحوى الخير والشر ، على أن ما لحظه ماكياڤلى كان صادقاً كل الصدق عن عالم كالعصر الذى عاش فيه وتقدير ماكياڤلى واتجاهاته يستلزم على الدوام أن تنظر إليه فى إطار عصره .

# لسان العرب لابن منظور

بمقلم

الأستاذ إبراهيم الأبياري

حياته

الذي استطرد في سرد نسب صاحب هذه الترجمة إلى أن بلغ به جده منظورا ، فنجدته ينقل : « محمد بن مكرم بن علي - وقيل رضوان » كما نجده لا يذكر بين « حبة » ومنظور عمدا ، وقد تكون هذه الأخيرة من سبيل الاختصار ولكن الأولى تلفت النظر لانفراد السيوطي بها وتخلو نص الجلد منها .

ورويغ هذا الذي ينتسب إليه ابن منظور نزل مصر وولاه معاوية طرابلس . أمّره عليها سنة ست وأربعين . وفي سنة سبع وأربعين خرج رويغ فغزا إفريقيا ثم عاد من سنه .

ويذكر ياقوت في كتابه معجم البلدان في رسم « جربة » نقلا عن حشّ الصنعاني يقول : « غزونا مع رويغ بن ثابت قرية بالمغرب يقال لها : جربة ، فقام فينا خطيباً فقال : « أيها الناس ، لا أقول لكم إلا ما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله لنا يوم خير ، فإنه قام فينا خطيباً فقال : « لا يحل لأمرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي ما زرعه غيره . يعني إتيان النساء الحبالى » .

ويقول ابن عبد البر في كتابه الاستيعاب : إنه

هو محمد بن جلال الدين مكرم بن نجيب الدين أبي الحسن علي بن أحمد بن أبي القاسم بن حبة بن محمد بن منظور بن معاذ بن خمير بن ريام بن سلطان ابن كامل بن قرة بن كامل بن سرحان بن جابر بن رفاعة ابن جابر بن رويغ بن ثابت بن سكن بن عدى بن حارثة الأنصاري ، من بني مالك .

شهر بنسبته إلى جده السابع منظور ، إذ عنده يقف أكثر من ترجعوا له . ثم يرفعون بعد ذلك إلى رويغ جده الأعلى . لم يذكر هذه السلسلة متصلة غير ابن منظور نفسه نقلا عن جده الأدنى نجيب الدين فقال في كتابه لسان العرب (جرب) : « رويغ بن ثابت هذا هو جدنا الأعلى من الأنصار كما رأيته بخط جدى نجيب الدين والد المكرم » . ثم مضى يذكر النسب على النحو الذي مر بك .

وعلى حين لم يذكر حول هذا النص المكتوب بخط الجلد خلاف ما حول الأسماء ذكر السيوطي في كتابه « البغية » شيئاً من هذا الخلاف ويكاد يكون هو الوحيد من بين المترجمين المعتد بهم في هذا الصدد

— أعنى رويهما — مات بركة وكان يليها من قبل مسلمة بن مخلد .

وزيد ابن منظور فيها نقله عن جده ، « وقبره بها » كما يزيد رواية أخرى عن مكان موته فيقول : « وإنه مات بالشام فيما يقال » .

ومحمد هذا صاحب هذه الترجمة يكنى : أبا الفضل ، ويلقب « جال الدين » . وقد أجمع المترجمون له على أن مولده كان سنة ٦٣٠ هـ .

وقال ابن شاکر الكتيبي في كتابه « فوات الوفيات » ( ٢ — ٣٣١ ) : « في أوفا » . وقال السيوطي في كتابه « البغية » وابن حجر في كتابه : « الدرر الكامنة » ( ٤ : ٢٦٢ ) : « في الحرم » .

وقال الصفدي في كتابه « أعيان العصر » : ومولده في أول سنة ثلاثين وسبعمائة ثم زاد فقال نقلاً عن شيخه أثير الدين قال : ولد المذكور يوم الاثنين الثاني والعشرين من المحرم من السنة المذكورة .

وقد اقتصر الصفدي على هذه الرواية الأخيرة في كتابه « نكت الهميان ص ٢٧٥ » وهذا ما ذكره أيضاً ابن تغري بردي في كتابه « المنهل الصافي » .

وبعد هذا الإجماع على مولد ابن منظور نرى أحمد فارس في مقدمته على لسان العرب يذكر أن مولد ابن منظور كان في المحرم سنة ٦٩٠ هـ ويحيى في إثره الدكتور عبدالله درويش في كتابه « المعاجم العربية » ( صفحة ١٠٠ ) فيقول « إنه ولد عام ٦٨٠ هـ » .

ولم يعرض لمكان مولد ابن منظور غير اثنين : الزركلي في « الأعلام » حيث قال : « ولد بمصر . وقيل بطرابلس الغرب » ثم الدكتور درويش في كتابه « المعاجم العربية » حيث يقول : « ولد في تونس حيث نشأ بها » .

وما نرى أن كليهما نقل ما نقل عن مرجع بل نراهما قد اجتهدا في الاستنباط فالمرجع كلها لم تذكر عن

هذا البلد الذي ولد فيه ابن منظور شيئاً صريحاً ، غير أن المعتمد منها — أعنى أعيان العصر والنكت والفوات والدرر والمنهل الصافي والبغية تقول : « إنه خلد بمديون الإنشاء بمصر وولى قضاء طرابلس . ولعل هذه العبارة هي التي أوحى بهذا الاستنباط يرى فيها كل رأي » .

ولكننا إذا قرأنا لابن منظور مقدمة كتابه « نثار الأزهار » الذي اختصر فيه كتاب « فصل الخطاب في مدارك الحواس الخمس لأولى الأبواب » لشرف الدين أحمد بن يوسف التيفاشي ، نجد يقول : وكنت في أيام الوالد — رحمه الله — أرى تردد الفضلاء إليه ، وسألت الأديباء عليه ، ورأيت الشيخ شرف الدين أحمد ابن يوسف بن أحمد التيفاشي العيسى في جملتهم ، وأنا في سن الطفولة لأدري (١) ما يقولونه ، ولا أشارتهم فيما يلقونه ، غير أنني كنت أسمعهم يذكر الوالد كتاباً صنفه أفني فيه عمره ، واستغرق دهره ، وأنه سماه « فصل الخطاب في مدارك الحواس الخمس لأولى الأبواب » وأنه لم يجمع ما جمعه فيه كتاب ... وكنت شديد الشوق إلى الوقوف عليه . وتوفي الوالد رحمه الله في سنة خمس وأربعين وسبعمائة ، وشغلت عن الكتاب . وتوفي شرف الدين التيفاشي بعده بمدة . فلقد كانت وفاة التيفاشي سنة ٦٥١ هـ .

وابن منظور في هذا الذي أورده يشير إلى مركز أبيه في مصر ، ويشير إلى فترة استقراره بها تلك الفترة التي امتدت بعد أن ولي الإنشاء بمصر إلى أن مات . وفي تلك الفترة كان يختلف إليه التيفاشي وغيره . ونحن نعرف أن ابن منظور ولد سنة ٦٣٠ هـ ولقد عرفنا من تصريحه هذا الذي مر بك أن أباه مات سنة ٦٤٥ هـ ومن هنا نفيد أن عمر ابن منظور كان يوم مات أبوه نحواً من خمسة عشر عاماً ، من هنا نستطيع أن نجد

(١) مخطوطة دار الكتب المصرية (١٠٩١ تاريخ) الجلد الأول من الجزء السابع .

ما يقيد - دون قطع - أن ميلاد ابن منظور كان بمصر .

والذين يقولون إن مولده كان بطرابلس يذكرون اختلاف أبيه إليها لولاية قضائها . ولا يجدون ما يدفع أن يكون ميلاد ابن منظور سبق مجيء الأب إلى مصر . فالأمر كما يحتمل الأولى يحتمل الثانية . ولكننا إلى الأولى نيل لهذا الذي ذكره ابن منظور عن طفولته .

وليس عندنا بعد هذا الكثير عن نشأة ابن منظور ، ولكننا نكاد نلمح شيئاً في تلك الكلمة التي قدم بها لكتابه « نثار الأذهار » . فلقد عرفنا بطفولته وأنها كانت طفولة مشغولة بالعلم والتحصيل . وعلى ما كان عليه الأب وكان عليه أجد نشأ ابن منظور ، جذبت هذه الحركة العلمية التي صخب بها بيته منذ أن دب . ولقد عرفنا من هذا البيت قبل ابن منظور جده الأول نجيب الدين والد المكرم ، وقد ذكر لنا ابن منظور نقله عنه ما يتصل بسلسلة نسب هذا البيت ، وحدثناك أنا حديث الأب أو بعضه وحسبه أنه كان يلقب جلال الدين .

وبعد هذا الذي ذكره ابن منظور عن تطلعه إلى التحصيل يذكر لنا الذين حدثونا عنه شيوخاً له سمع منهم لا يكادون يختلفون فيهم ، هم : ابن المقر ، ومرغص بن حاتم ، وعبد الرحمن بن الطفيل (١) ، ويوسف بن الخليل .

والغريب أن ابن منظور لم يعرض لواحد منهم بتعريف أو إشارة وهو يستطرد في ثانيا المواد اللغوية كما أنه لم يفسح لهم مكاناً في مقدمته التي قدم بها للسان ، والتي كانت تسع لهذا دون غيرها من مقدمات أخرى كثيرة قدم بها كتباً اختصرها .

ولعل لغفاله ابن منظور لما أغفل يدلنا على أنه لم يجلس لهؤلاء الشيوخ جلوساً منتظاً ، لم يدن هو منه

شيء كبير يحمله على أن يشير إليه ويقر به ، كما يدلنا على نوع من الاعتزاز بالنفس يزيدنا إصراراً عليه ما وجدناه له من نيل أو شبه نيل من أصحاب الكتب التي اختصرها . فهو حين يذكر السبب الذي حمله على اختصار كتاب التيفاشي يقول : ورأيت قد جمع فيه أشياء لم يقصد بها سوى تكبير حجم الكتاب ، ولم يراع فيه التكرار ولا ما تنجمه أسباع ذوى الأبواب . « إلى أن يقول : فأخذت زبده ، ورميت زبده . وأوردت مكرره - أي صافيه - وتركت مكرره - من التكرار » .

ثم هو حين يقدم للسان العرب ويذكر الكتب التي نقل عنها لا يكاد يعطى أصحابها حتى يسلمهم . وكان فيما أعطى أقل منه حين سلب فسمع إليه يقول : « ولم أجد في كتب اللغة أجمل من تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري ولا أكل من المحكم لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي رحمهما الله ، وهما من أمهات كتب اللغة على التحقيق ، وما عداهما بالنسبة إليهما ثنيات للطريق ، غير أن كلا منهما مطلب عسير المهلك ، وسهل وعسر المسلك . وكان واضعه شرع للناس مورداً عذاباً وحلاً لهم عنه ، وارتاد لهم مرعى مريباً ومنتهم منه : قد أفرغ وقدم ، وقصد أن يعرب فأعجم ، فرق الدهن بين التثني والمضاعف والمقلوب ، وبدد الفكر بالقيف والمعتل والرباعي والخماسي فضاع المطلوب ، فأهل الناس أمرها وانصرفوا عنها ، وكادت البلاد لعدم الإقبال عليهما أن تخلو منهما ، وليس لذلك سبب إلا سوء الترتيب وتخليل التفصيل والتبويب .

ورأيت أبا نصر إسماعيل بن حاد الجوهري قد أحسن ترتيب مختصره ، وشهره بسهولة وضوء شهره أبي دلف « بين يديه ومختصره » ، فخفف على الناس أمره فتناولوه وقرب عليهم مأخذة فتناولوه وتناقلوه ،

(١) الدور الكامنة : « عبد الرحيم »

به الذهبي أستاذة الإنصاف له حين يقول عنه : تفرد في العوالم وكان عارفاً بالنحو واللغة والكتابة .

ولو كان السبكي مثل الذهبي مؤرخاً لوفى شيخه ابن منظور حقه كما وفاه الذهبي ، ولكنه مات عن كتب كثيرة ليس من بينها كتاب يضم تراجم .

وبعد هذين التلميذين نجد ذكراً ثالثاً هو قطب الدين ، ولد ابن منظور هذا ، وكان قطب الدين كاتب الإنشاء بمصر . وذكروا له أنه روى عن أبيه شيئاً .

وهذا نختم صفحتين لابن منظور : صفحة شيوخه وصفحة تلاميذه . ولاندرى هل انطوى بانطواء صفحات الذهبي عن ابن منظور مزيد بعد هذا عن ابن منظور والذي يحمل على أن الذهبي كان عنده المزيد أن تقول كلها تكاد تكون عنه هو وحده .

والغريب أن ابن تغري بردي لم يشر إلى ابن منظور في كتابه التجويد الزاهرة عند ذكر وفات سنة ٧١١ هـ على حين أفرد له ترجمة في كتابه المهل الصافي وكان كل ما كتبه عنه المقرئ في السلوك ( ٢ : ١١٤ ) : « ومات جمال الدين أبو الفضل محمد بن الشيخ جلال الدين المكرم بن علي في ثالث عشرى المحرم عن بضع وثمانين سنة ودفن بالقرافة وكان من أعيان الفقهاء الشافعية وروساء القاهرة وأوائل كتاب الإنشاء ومن رواة الحديث » .

وقد دخل علينا المقرئ بهذا القليل الذي رواه عن ابن منظور بجديدين : أولها أنه جعل وفاته في المحرم وفي ثالث عشره ، على حين جعلها من ترجموا لابن منظور جميعاً في شعبان .

وفاني الجديدين أنه كان شافعيًا ، وكان هذا يعني أن يترجم له تاج الدين السبكي في طبقاته ، وابن منظور أستاذ والده . ولكننا لم نجد لابن منظور ذكراً في طبقات الشافعية لتاج الدين السبكي .

غير أنه في جو اللغة كاللذة ، وفي بحرها كالقطرة ، وإن كان في نحرها كالدرة ، وهو مع ذلك قد صحف وحرف ، وجزف فيما صرّف ، فأتبع له الشيخ أبو محمد بن برى فتبع ما فيه وأملى عليه أماليه مخرجاً لسقطاته مؤرخاً لغلطاته .

يمثل هذا الأسلوب تناول ابن منظور من أفاد منهم لم يعطهم إلا وهو عهد للأخذ منهم ، ولقد كان له في تلك الأساليب التي اعتدناها من عرفوا بالاختصار قبله أسوة . وكان معترّاً بنفسه كما قلت لك ، يجب أن يبرر اختصاره .

وابن منظور الذي أهمل شيوخه لم يهمله تلاميذه ، فال مؤرخون لابن منظور يذكرون من بينهم السبكي والذهبي .

يقول الصفدي في « أعيان العصر » والنكت : « وكتب عنه شيخنا شمس الدين الذهبي . ويزيد السيوطي واحداً آخر فيقول في « البغية » : « روى عنه السبكي والذهبي . وينقل الدكتور درويش في كتابه « المعاجم العربية » ما رواه السيوطي ويزيد فيقول : ومن بين تلاميذه المشهورين تاج الدين السبكي والذهبي المؤرخ المعروف . وما أظن السيوطي أراد بالسبكي غير تقي الدين ، والد تاج الدين ، لاتاج الدين نفسه ، فتاج الدين عبد الوهاب كان مولده سنة ٧٢٧ هـ أي بعد وفاة ابن منظور بنحو من ستة عشر عاماً » على حين كان مولد أبيه تقي الدين في سنة ٦٨٣ هـ كما كانت وفاته سنة ٧٥٦ هـ أي إنه عاصر ابن منظور نحو من ثمانية وعشرين عاماً .

وما من شك في أن الذهبي أفرد لشيخه ابن منظور مكاناً في تاريخه ، أشار إلى ذلك الصفدي في « أعيان العصر » والسيوطي في « البغية » وتكاد تكون نقول المراجع جميعها عن الذهبي على الرغم من إهمال بعضها الإشارة إلى ذلك . ونقرأ في هذا الذي خص

والرواية في ابن حجر : « فابعت إلى عبدك » .

ويروى ابن حجر وابن شاعر لابن منظور :

الناس قد أثموا فينا بظنهم

وصدّ قوا بالذي أدرى وتدرينا

ماذا يضرك في تصديق قولهم

بأنّ تحقّق ما فينا يظنّونا

حملى وحملك ذنباً واحداً ثقة

بالعفو أجمل من إثم الورى فينا

ويعقب ابن حجر فيقول : قال الصفدى :

هو معنى مطروق للقدماء زاد فيه زيادة ، وقوله :

« ثقة بالعفو » من أحسن متمات البلاغة . يقول ابن

حجر هذا نقلاً عن الصفدى .

وحين نعود إلى الصفدى في كتابه أعيان العصر

« حيث ذكر هذه الأبيات نجده يمهّد لها بقوله نقلاً

عن أثر الدين عن الذهبي : « قال : وأنشدنى

المذكور لأبيه المذكور .

وروى له الصفدى كما روى له ابن شاعر الكتي :

توهّم فينا الناس أمراً وصمّت

على ذلك منهم أنفس وقلوب

وظنّوا ويضّ الظنّ لإثم وكلهم

لأقواله فينا عليه رقيب

تعال تحقّق ظنهم ونريحهم

من الإثم فينا مرة ونتوب

غير أن الصفدى يمهّد لهذه الأبيات بقوله :

« وله إلى المكرم » ويعقب ابن شاعر بقوله :

أخذه من قول القائل حيث يقول :

قم بنا تقدّيك نفسى نجعل الشكّ يقينا

فلّى كم يا حييى يأثمّ القائل فينا

ثم يمضى الصفدى وابن شاعر يقولان : وأخذ

هذا من قول الأول :

ونحن لهذا لاندري أحين وهم المقرّيزى في الأولى  
وهم في الثانية ؟ وما من شك في أنه ناقل نقل مع غيره  
وما من شك في أن هؤلاء المؤرخين الذين أرخوا  
لابن منظور كانوا عائلة على الذهبي ، فلقد كانت وفاة  
الذهبي سنة ٧٤٨ هـ ، وكان وفاة الصفدى وابن شاعر  
الكتبي سنة ٧٦٤ هـ ، ووفاة المقرّيزى سنة ٨٤٥ هـ ،  
ثم كانت وفاة ابن حجر سنة ٨٥٢ هـ . وما نظن أنه  
كان للمقرّيزى مرجع نقل عنه غير الذهبي ثم الصفدى  
من بعده ، لكننا نراه يذكر ما لم يذكره ، وما لم يذكره  
معاصر له وهو ابن حجر .

أدبه :

ويكاد يكون الذى روى لنا من شعر لابن منظور  
شيئاً واحداً ، فما روى هنا روى هناك مع اختصار أو  
تفصيل ، هذا غير تعليق انفراد به ابن حجر . فما  
يروونه لابن منظور قوله ،

ضع كتابي إذا أتاك إلى الأثر

ض وقلّبه في يديك لما

فعلى ختمه وفي جانبيه

قبّل قد وضعين ثؤاما

كان قصدي بها مباشرة الأثر

ض وكفيك بالتأنى إذا ما

وعمد الصفدى لهذه الأبيات في كتابه « أعيان  
العصر » بقوله نقلاً عن أثر الدين نقلاً عن الذهبي :  
« وأنشدنى من لفظه لنفسه في سادس الحجة سنة إحدى  
وثمانين وسبائة .

كما يروون له :

بالله إن جزت بوادى الأراك

وقبّلت عيّدانه الخضر فاك

فابعت إلى المملوك من بعضه

فإنّنى والله مالى سواك



## مؤلفاته :

وتكاد مؤلفاته تملأ علينا نهجه وتحدد غرضه .  
يقول الصفدى فى « أعيان العصر » : و اختصر كتباً وكان  
كثير النسخ ذا حظ حسن ، وله أدب ونظم ونثر .  
ويقول أخرى :

« وكان فاضلاً وعنده تشيع بلا رقص ، خدم فى  
ديوان الإنشاء بالقاهرة وأتى بعمله بما تحجل النجوم  
الزاهرة ، وله شعر غاص على معانيه وأبهج به نفس  
من يعاينه . وكان قادراً على الكتابة لا يمل من مواصلة  
ولا يولى عن مناقضها ، لا أعرف فى الأدب وغيره  
كتاباً يطوله إلا وقد اختصره وروى عقوده واعتصره ،  
تفرد بهذه الخاصة البديعة وكانت همته بذلك فى بدر  
الزمان وشيعة . »

ويقول ابن حجر : وكان مغرمًا باختصار كتب  
الأدب المطولة والتواريخ ، وكان لا يمل من ذلك .  
وينقل الصفدى عن ولده - أى ولد ابن منظور  
قطب الدين - أن والده - أى ابن منظور - ترك  
مخطوطه خمسمائة مجلد . فهذا لا شك يشير إلى قدر ابن  
منظور وجهده .

وليك ما نقله إلينا المؤرخون من كتب اختصرها  
ابن منظور :

١ - الأغاني لأبى الفرج على بن الحسن الأصفهاني  
( ٣٥٦ هـ ) فى عشرين جزءاً اختار منه ابن منظور  
مختاراً وسمى اختياره : مختار الأغاني فى الأخبار والبهاني .  
وقد رتبته على حروف الهجاء على حين لم يراع مؤلفه  
أبى الفرج فيه ذلك بل رتبته على حسب الأصوات  
على الصوت الترجمة ، وتملى الحادثة الواقعة والخبر .

ومن قبل ابن منظور تناول الأغاني مختارون  
ومختصرون ومجردون منهم : الوزير ابن المقري أبو  
القاسم الحسين بن على بن حسن ( ٤١٨ هـ ) ولم يعلم  
تمطه فى اختياره لأن مختاره لم يعبر عليه إلى الآن . ثم

ما أنس لا أنس قولها بمنى  
وَيْك إن الوشاة قد علموا

ونمّ واش بنـا فقلت لها  
هل لك يا هند فى الذى زعموا ؟  
قالت لماذا ترى فقلت لها

كى لا تضيع الظنون والهم  
ولا تدرى أيهما التفت إلى هذا أولاً ؟ ولكننا نكاد  
نجزم أن الصفدى كان أسبق فإنا نقرأ له : يقول بعد  
هذا : وقلت أنا : كفى قد حضرتهما وسمعت  
خطابهما .

هذا محب وما يخلصه فى دينه أن وشاته أثموا  
فواصله واصنى لمغلطة يقللها من طباعه الكرم  
يا ويح وصل أئى بمغلطة لأنكنت لم ترع عندك النعم  
ثم يعقب الصفدى : « ولكن « المكرم » فى معناه  
زيادة على من تقدمه . وقوله « ثقة بالغف » من  
أحسن متمات البلاغة » وهذا يؤكد ما ذكر قبل .

وقد انفرد « الصفدى » فى كتابه « أعيان العصر » برواية  
هذين البيتين له قال : وأنشدنى شيخنا أثير الدين  
قال : أنشدنا فتح الدين أبو عبد الله البكرى له قال :  
أنشدنا ابن المكرم لنفسه :

وقاتر الطرف . محشوق القوام له  
فصل الأسته والمهندية الضُصْب  
فى حسنه الفرد أوصاف مركبة

الخلق للترك والأخلاق للعرب  
هذا ما روى لنا من شعر ابن منظور وما قبل  
فيه ، ولا نحب أن نعقب فهو قليل ثم هو لا يستقيم  
مادة للحكم على صاحبه .

وقد مربك طرف من ثره فيما سقناه لك من  
مقدمته فى « نثار الأذهار » . ومن مقدمته فى اللسان ،  
وهو بهذا وذلك قد بلغ أن يكون كاتب إنشاء فى  
مصر ، وأن يلى نظر طرابلس .

ولكن جهد ابن منظور كان غير جهد هؤلاء ،  
 جهد تيسير وتذليل لاجهد إضافة وتكميل ، وكان بعد  
 ابن منظور غيره . هو تقي الدين بن عبد القادر  
 ( ١٠٠٥ هـ ) فلقد اختصر هو الآخر البيهقي إلى نصفها .  
 ٤ - نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة ( جامع  
 التواريخ ) للتونخي أبي علي الحسن بن علي ( ٣٨٤ هـ ) .  
 ٥ - تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر أبي القاسم  
 علي بن أبي محمد الحسن بن عبد الله ( ٥٧١ هـ ) وهو  
 كتاب كبير يقع في نحو من ٤٨ مجلداً .

وكما شغل ابن منظور بهذا التاريخ فاختصره إلى  
 ربه كما يقول حاجي خليفة في كتابه « كشف الظنون »  
 شغل العيني بدر الدين محمود ( ٨٥٥ هـ ) فاختصره .  
 وكذلك شغل السيوطي جلال الدين عبد الرحمن  
 ( ٩١١ هـ ) فاختصره وسمى اختصاره : تحفة المذاكر  
 المتتقى من تاريخ ابن عساكر . ولكن هذه المختصرات  
 كلها لا وجود لها وليس بين أيدينا منها إلا كتاب  
 حديث هو : تهذيب تاريخ مدينة دمشق لابن بدران  
 عبد القادر بن أحمد السوري ، ولكنه لم ينته فيه إلى آخره  
 بل أتم منه خمسة مجلدات تنتهي إلى حرف الزاي .

٦ - تاريخ بغداد للسماعي أبي سعد عبد الكريم بن  
 محمد ( ٥٦٢ هـ ) ولقد كان هذا الكتاب أعنى كتاب  
 - السماعي - ذيلًا على كتاب تاريخ بغداد للخطيب  
 البغدادى ( ٤٦٣ هـ ) كما جاء بعد السماعي من ذيل  
 عليه فكان أبو عبد الله عماد الدين محمد بن محمد ( ٥٩٧ هـ )  
 ثم ابن الديبشي أبو عبد الله محمد بن سعيد ( ٦٣٧ هـ ) ثم  
 ابن القطيبي ثم ابن التجار البغدادى ( ٦٤٣ هـ ) ثم  
 الذهبي ( ٧٤٨ هـ ) ثم ابن رافع ( ٧٧٤ هـ ) .

ووسط هذه الجهود المضنية المكلفة ظهر قبل  
 ابن منظور مختصرون منهم أبو الوائلي مسعود بن محمد  
 البخاري ( ٤٦١ هـ ) فقد اختصر تاريخ بغداد للخطيب  
 البغدادى ثم كان ابن منظور الذى اختصر تاريخ بغداد  
 للسماعي .

الأخير المسيحي الكاتب عز الملك محمد بن عبد الله  
 الحراني ( ٤٢٠ هـ ) ولقد ضل مختاره فيما ضل من  
 كتب كثيرة . ثم ابن باقيا الكاتب الحلبي أبو القاسم  
 عبد الله بن محمد ( ٤٨٥ هـ ) وما عثر على مختاره حتى  
 اليوم . ثم القاضي ابن واصل الحموي جمال الدين  
 محمد بن سالم ( ٦٩٧ هـ ) ولقد سمي كتابه « تجريد  
 الأغاني » لأنه جرده من السند واستغنى بالخبر الجامع  
 عن الأخبار المكررة . وقد أوثك هذا التجريد أن  
 ينتهي طبعه .

ثم ابن منظور . وقد بدئ في تحقيق مختاره  
 وطبعه وهو يقع في نحو أربعة أجزاء كبار . ومن بعد  
 ابن منظور الشيخ محمد الحضري ( ١٣٤٨ هـ ) وسمى  
 كتابه « مهذب الأغاني » وقد رتب مذهبه هذا على القبائل  
 جمع مع كل قبيلة شعراءها ، وقد طبع . ثم ضم إليه  
 جزء خاص بالغنيتين .

٢ - زهر الآداب وثمر الألباب لأبي اسحاق  
 إبراهيم بن علي بن تميم الحضري القيرواني ( ٤٥٣ هـ )  
 في أربعة أجزاء :

ولم تقع على اختصار ابن منظور لهذا الكتاب ولم  
 نقرأ أن إنساناً آخر غير ابن منظور عنى نفسه باختصاره .  
 ٣ - بَيْتَمَةُ الدَّهْرِ في شعراء أهل العصر للتحالبي  
 أبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل التيسابوري  
 ( ٤٢٩ هـ ) .

ولقد عنى إِبَيْتَمَةُ مؤلفون فأتوا وذيّلوا . وكما  
 فعل التحالبي وجعل كتابه بَيْتَمَةُ الدَّهْرِ ذيلًا لكتاب  
 البارع في أخبار الشعراء لهارون المنجم جاء بعده من  
 ذيل على بَيْتَمَتِهِ فوضع البخاريزي أبو الحسن علي بن  
 الحسن ( ٤٦٧ هـ ) كتابه ، دمية القصر وعصرة أهل  
 العصر ثم جاء العاد الأصفهاني أبو عبد الله محمد بن  
 محمد ( ٥٩٧ هـ ) ووضع كتابه . خريدة القصر  
 وجريدة أهل العصر .

٧- صفوة ( صفة ) الصفوة لابن الجوزى  
أبي الفرج عبد الرحمن بن علي ( ٥٩٧ هـ ) والكتاب  
مختصر حليلة الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني أحمد بن  
عبد الله ( ٤٣٠ هـ ) وقد قدم ابن الجوزى مختصره  
بأسباب عشرة حملته على هذا الاختصار . ومن بعد  
ابن الجوزى جاء مختصرون لهذا الكتاب - أعني الحليلة -  
منهم أبو المعالي الوراق سعد بن علي ( ٥٢٨ هـ ) ثم  
ابن مرزوق المصري ( ٥٦٤ هـ ) ثم ابن منظور . وليس  
بن أبيدينا اليوم غير الأصل - أعني الحليلة - ثم  
صفوة الصفوة لابن الجوزى .

٨- مفردات ابن البيطار ضياء الدين عبد الله بن  
أحمد المالقي ( ٦٤٦ هـ ) وهو كتاب في الطب جامع  
لمفردات الأدوية والأغذية . وأنت ترى أن مؤلفه لم  
يعد كثيراً عن عصر ابن منظور بل لقد أدركه ابن منظور  
٩- فصل الخطاب للتيغاشي أحمد بن يوسف  
( ٦٥١ هـ ) وقد مر بك شيء عنه . اختصره ابن منظور  
في كتاب كبير سماه « سرور النفس بمدارك الحواس الخمس »  
وجعل الجزء الأول منه في كتاب سماه « نثار الأزهار  
في الليل والنهار وأطياب أوقات الأصائل والأسفار  
وسائر ما يشتمل عليه من كواكب الفلك الدوار » .

١٠- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة - يعنى  
جزيرة الأندلس - لابن بسام أبي الحسن علي ( ٣٠٣ هـ )  
وقد اختصر هذا الكتاب ابن منظور وسمى مختصره  
« لطائف الذخيرة » .

١١- الحيوان للجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر  
( ٢٥٥ هـ ) ويقال إن ابن منظور اختصره ، إذ لم يجمع  
على هذا من ترجموا له ، ولقد سبق ابن منظور إلى  
اختصار هذا الكتاب اثنان : أحدهما هبة الله بن  
القاضي الرشيد جعفر وكانت وفاته سنة ٦٠٨ هـ  
والثاني ابن البلاد البغدادي وفق الدين عبد اللطيف بن  
يوسف وكانت وفاته سنة ٦٢٩ هـ

هذه جملة من الكتب الأدبية والتاريخية التي قام  
ابن منظور باختصارها وما نظن هذا هو ما اختصره  
ابن منظور كله ، وإلا فأين الجلدات الخمسة التي ذكرها  
ابنه قطب الدين ؟ .

### لسان العرب :

والرجل الذي فعل هذا المجهود الكبير كله فعل  
شيئاً يعدل هذا كله ، وهو كتاب لسان العرب ، وتكاد  
تكون الفكرة التي أملت هذا كله هي الفكرة التي أملت  
لسان العرب ، ونخال الرجل حين دخل إلى صنع لسان  
العرب دخله بالفكرة نفسها التي دخل بها إلى غيره  
ولكنه حين طالعته الفكرة ، أعني فكرة صنع لسان  
العرب ، وجد نفسه بين تيارات أخرى اضطرت له إلى  
تعديل كثير .

وهكذا كان نمط ابن منظور في اللسان نمطه في  
غيره لم يخرج عن النظم من الكتب اللغوية التي اعتمد  
عليها ثم تبويب ما نقل وعرضه في صورة مبسطة .

ولكن هذا لم يرض على إطلاقه بل لقد دخل  
على هذا الإطلاق ما قطعه شيئاً فلقد رأينا ابن منظور  
في مادة « جرب » ينقل في هذه المادة كلاماً يتصل بنسبه  
وما نظن هذا الكلام كان في كتاب من الكتب  
اللغوية التي اعتمد عليها .

وما نرى ابن منظور ادعى غير هذا فهو يقول  
في مقدمته على لسان العرب : « فجمعت منها في هذا  
الكتاب ما تفرق » ثم يقسمون : « وأنا مع ذلك  
لا أدعي فيه دعوى فأقول شافهت أو سمعت أو  
فعلت أو صنعت أو شددت أو رحلت أو نقلت عن  
العرب العرباء أو حملت فكل هذه الدعاوى لم يترك  
فيها الأزهرى وابن سيدة لقاتل مقالا » ثم يقول :  
وليس لي في هذا الكتاب فضيلة أمت بها ، ولا  
وسيلة أتمسك بسببها سوى أني جمعت فيه ما تفرق في

صاحب الكتاب المسمى بلسان العرب في اللغة جمع فيه بين كتاب الصحاح للجوهري والحكم وكتاب الأزهري وسكت عن كتابين وهما الخاشية على الصحاح والنهاية لابن الأثير .

وهكذا نكون قد قطعنا بأن مراجع ابن منظور خمسة وأنها كما ذكرها ابن منظور في مقدمة اللسان وكما ذكرها ابن تقي بردي في المهمل الصافي .

واليك هذا العرض اليسر لهذه المراجع الخمسة ولكني أحب أن أسبق هذا العرض بكلمة قصيرة عن رجل جاء سابقاً وكان صاحب مدرسة في المعاجم تأثر به رجلا من رجالنا الخمسة هما الأزهري وابن سيده .

هذا الرجل السابق هو الخليل بن أحمد (١٠٠٠هـ - ١٧٥ هـ) وأما كتابه الذي خلق به مدرسته القديمة فهو كتاب العين . سماه كذلك لأنه رتب الحروف على وفق مخارجها مبتدئاً بالأبعد في الحلق ومنتهياً بما يخرج من الشفتين ، فكان أول حرف عنده العين وبه سمي كتابه ثم مضى فرأى الكلمات العربية بين ثنائية أو خماسية لا تهبط عن ذلك ولا تعلق عن تلك ، ثم مضى فقلب كل بناء فإذا بين يديه صور الكلمات بين مهمل ومستهمل فأغفل المهمل وأخذ المستعمل وبهذا كون معجمه .

فالأصل في ترتيب هذا المعجم المخرج من الحلق والكلمات تدور حول تقليب مبناها فإذا بدأ بذكر (ع ب د) جعل منه هذه الصور : بعـد ، بدع ، دعب ، دعب ، ديع . ثم نص على المهمل والمستعمل وهكذا يفعل مع الرباعي والخماسي . هذا هو جوهر نظام كتاب العين لل خليل .

ولقد تأثر به الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد (٢٨٢ - ٣٧٠ هـ) فوضع كتابه التهذيب بحذوه تلخيص اللغة مما دخلها من شوائب وقعت لل خليل ، ولقد حدا

تلك الكتب من العلوم . ثم يقول أخيراً ليضع نفسه مكانها وليخلبها من تبعات : « وما تصرف في كلام غير ما فيها من النص فليقتد من ينقل عن كتابي هذا أنه ينقل عن هذه الأصول الخمسة .

ذلك شيء أحببت أن أهد به قبل أن أدخل إلى الحديث عن اللسان لتعرف عمل ابن منظور جلياً وتناقش هذا العمل جلياً فلا تحمله تبعات ليست عليه .

فها أنت ذا ترى أن عمل ابن منظور لم يخرج عن نقل ثم جمع ثم تبويب وترتيب . وحسب هذا إزاء عمل ضخيم كبير لا يفوق عليه إلا جملة من العلماء المتفرغين . ونحب أن نعرض المراجع التي اعتمد عليها ابن منظور عرضاً يسيراً قبل التعرض للسان .

فلقد ذكر ابن منظور هذه المراجع في مقدمته وعددها خمسة هي : تهذيب اللغة للأزهري ، والحكم لابن سيده ، والصحاح للجوهري ، والخاشية على الصحاح لابن برى ، والنهاية لابن الأثير .

لا يثني عن ذلك ما وقع فيه ابن حجر من هم حين ذكر في كتابه الدرر الكامنة (٤ - ٢٦٣) الجمهرة من مراجع ابن منظور . وهو حين ذكر مراجع ابن منظور في اللسان لم يذكرها على سبيل التفصيل وإنما ذكرها إجمالاً فقال : « جمع فيه - وهو يعنى لسان العرب - بين التهذيب والحكم والصحاح والجمهرة ، فها أنت ذا تراه قد ذكر أربعة على حين نص ابن منظور على أنها خمسة وهو لم يتناقش ما قبل قبله ليدل على أنه صاحب رأى فيما ذكر ، وهذا ما يحملنا على أن ابن حجر نقل خاطئاً ولم يقل رأياً فيعتد بقوله .

وثمة دليل آخر نجده لابن تقي بردي في المهمل الصافي وهو يعقب على الصفدى فليقتد نقل ابن تقي بردي ما ذكره الصفدى في كتابه « أعيان العصر » عن لسان العرب فقال : « قال الشيخ صلاح الدين الصفدى : وهو

حذوه فضى كتابه على نهج العين معتمداً على السماع من العرب والرواية عن الثقات والنقل عن خطوط العلماء على أن يتفق هذا وما يعرف .

فالأزهري لم يقدم جديداً في التأليف المعجمي من حيث المنهج فلقد حذا حذو الخليل مع هذا التصحيح والتحرير .

وثاني الرجلين هو ابن سيده أبو الحسن على بن إسماعيل الأندلسي وكتابه هو «الحكم» وهو لا يعد كثيراً عن «العين» للخليل ولا عن «التهذيب» للأزهري في المنهج وإن كان قد ضم شيئاً وصحح شيئاً وحذف شيئاً .

وبابن سيده انتهت مدرسة الخليل يأخذ عليها المتصلون باللغة صعوبة البحث وعسر الاهتداء . هذا إلى ما وقعت فيه هذه المدرسة رغم جهودها من وضع كلمات في غير بنائها أو اعتبار الحرف المزيد أصلياً والأصلي مزيداً الشيء الذي مهد لخلق مدرسة ثانية كان على رأسها رجل لغوي هو ابن دريد أبو بكر محمد بن الحسن (٢٢٣ - ٣٢١ هـ) وكان منهج هذه المدرسة الثانية التي كان ابن دريد أستاذها العدول عن ترتيب الحروف على الخارج إلى ترتيبها على الألف والباء ، ولكن ابن دريد يتحلل مما رسمه الخليل من تصنيف الأبجدية .

ولقد مضت هذه المدرسة هي الأخرى وكان من تلاميذها ابن فارس أحمد (٣٩٥ هـ) وما كان ابن دريد ولا ابن فارس ممن أخذ عنهما رجلنا ابن منظور ولكني أردت قبل أن أنتقل إلى الرجال الثلاثة الآخرين الذين نقل عنهم ابن منظور أن أسبق هذا النقل بالحديث عن تلك الخطوة - أعنى المدرسة اللغوية الثانية - لأنها كانت تمهيداً للمدرسة الثالثة التي كان منها رجلان من رجالنا الثلاثة الباقيين أو رجل واحد هو الجوهري إذ كان عمل الرجل الثاني ابن برى تحشية تشبه أن تكون تعقياً .

والجوهري هو أبو نصر إسماعيل بن حماد (٤٠٠ هـ) وكتابه هو «الصحاح» وكان الجوهري صاحب منهج جديد حقق به مدرسة جديدة فلقد أحمل الجوهري ترتيب الحروف على الخارج ونظام التقليل وجاء بنظام آخر جديد كان فيه متأثراً بخاله الفارابي إسحاق بن إبراهيم (٣٥٠ هـ) صاحب ديوان الأدب فاعتمد على أواخر الكلمات في الترتيب جاعلاً كل حرف باباً ثم مقسماً كل باب إلى فصول تبعاً للحرف الأول من الكلمة .

ولن يفوتني أن أعرفك بآبن برى على الرغم مما عرفت عنه من أنه لم يكن معجمياً فهو أبو محمد عبد الله بن أبي الوحش برى بن عبد الجبار ولد بمصر سنة (٤٩٩ هـ) وبها نشأ كما كانت وفاته بها سنة (٥٨٧ هـ) وله هذا الكتاب الذي حدثتك عنه وهو «الحواشي على صحاح الجوهري» وكان قصده فيه تتبع سقطات الجوهري . وما استفاد هذا الكتاب أن يكون معجماً ولا استوى لصاحبه أن يكون متمياً إلى مدرسة .

ويبقى بعد هذا ابن الأثير خامس الرجال وهو مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (٦٠٦ هـ) وكتابه هو : النهاية في غريب الحديث . وهو مرتب على حروف الهجاء . وهذا الترتيب لم تأخذ به المعاجم اللغوية إلا منذ أن بدأ الزحشرى محمود بن عمر (٥٣٨ هـ) هذا في كتابه «أساس البلاغة» فكان بذلك أستاذ المدرسة الرابعة .

وحين شرع ابن منظور في عمل معجمه اللسان قدم له مقدمة ذكرت لك شيئاً منها وهي في جملتها لا تخرج عن عرض مناهج هذه الكتب الخمسة وما فيها من عسر ومشقة ، وأنه رأى أن يجمع منها خالصها وأن يترتب هذا الخالص الذي اجتمع له منها على تبويب الصحاح فيلزم الحرف الأخير من

الكلمة يجعله باباً ثم يفرع على الباب فصولاً يجعل رموزها الحروف الأولى من كلمات الباب .

فلسان العرب على هذا الترتيب الذي ارتضاه له ابن منظور عمل من أعمال المدرسة الثالثة تلك المدرسة التي كان على رأسها الجوهري اختار ابن منظور هذه المدرسة ولم يختَر مدرسة أخرى رأسها الزخشرى وما ابتدع فيه ابن منظور نظاماً فيكون صاحب مدرسة ولكنه على هذا قد أحل كتابه محلاً تقصر عنه كتب أصحاب المدارس ممن سبقوه ومن لحقوه ، وأحل اسمه مكاناً برز به على من سبقوه من أصحاب المعاجم ومن لحقوه .

ولقد كان الرجل محفوزاً إلى هذا العمل الكبير بدافع كبير بسطه بقوله في مقدمته : « فإننى لم أقصد سوى حفظ أصول هذه اللغة وضبط فضلها ، إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة النبوية ، ولأن العالم بغوامضها يعلم ما توافق فيه النية واللسان ويخالف فيه اللسان النية ، وذلك لما رأيته قد غلب في هذا الألوان من اختلاف الألسنة والألوان حتى لقد أصبح اللحن في الكلام يعد لحناً مردوداً ، وصار النطق بالعربية من المعايير معدوداً ، وتنافس الناس في تصانيف الترجمات في اللغة الأعجمية وتفاصحوا في غير اللغة العربية فجمعت هذا الكتاب في زمن أهله بغير لفته يفخرون وصنعت كما صنع توح الفلك وقومه منه يسخرون » .

فأنت ترى كيف كانت مكانة اللغة العربية عصر ابن منظور ، وكيف كان حرصه على أن يقرب الناس إليها ويقربها إليهم ، وكيف كان ذلك النهج الذي ألزمه واجباً من الواجبات لا يحصى عنه ، وكيف كان ابن منظور حريصاً كل الحرص على ربط اللغة بالقرآن والحديث ، لذلك أفرغ في معجمه لسان العرب كتاب النهاية في غريب الحديث .

وقد رتب ابن منظور كتابه اللسان ترتيب الجوهري لصاحبه - كما مر بك - وصدره بفصل في تفسير الحروف المقطعة التي وردت في أوائل سور القرآن الكريم إذ هي يُنطق بها مفرقة غير مؤلفة ولا منتظمة ، ولو لم يجمعها في باب لثرفت على أبواب كل كلمة في بابها .

وكان الأزهري قد عقد لهذه الحروف المقطعة فصلاً جعله في آخر كتابه التهذيب غير أن ابن منظور حين نقلها عن الأزهري لم يشأ أن يؤخرها كما أخرها الأزهري بل صدر بها كتابه لفائدتين ذكرهما فقال : أهمهما مقدمتهما وهو التبرك بتفسير كلام الله تعالى الخاص به الذي لم يشاركه أحد فيه إلا من تركه بالنطق به في تلاوته ولا يعلم معناه إلا هو فاخترت الابتداء به لهذه البركة قبل الخوض في كلام الناس .

والثانية أنها إذا كانت في أول الكتاب كانت أقرب إلى كل مطالع منها في آخره لأن العادة أن يطالع أول الكتاب ليكشف منه ترتيبه وغرض مصنفه وقد لا يتنبأ للمطالع أن يكشف آخره لأنه إذا اطلع من خطبته أنه على ترتيب الصحاح أيس أن يكون في آخره شيء من ذلك فلها قدمته في أول الكتاب .

وبعد هذا التصدير عقد ابن منظور باباً في ألقاب الحروف وطوائفها وخواصها نقلًا عن الشيخ أبي الحسن على الخراساني « ٦٣٧ هـ » وآه ينعم ما صدر به الكتاب وحين أحسن أنه يخالف شرطه في كتابه مهد له بما يجلو سبب إتيانه به فقال : « هذا الباب أيضاً ليس من شرطنا لكني اخترت ذكر اليسير منه . وإني لأضرب صفحاً عنه ليظفر طالبه منه بما يريد . وينال الاستفادة منه من يستفيد ، ولعلم كل طالب أن وراء مطلبه مطالب أخرى... ولم أوسع القول فيه خوفاً من انتقاد من لا يدريه .

وقد ساق ابن منظور في هذا التصدير الثاني ما عند

ابن كيسان والخليل في ألقاب حروف المجاء ، ثم ماعند  
الخليل وسيبويه حول ترتيبها من حيث المخرج ، ثم  
ما عند الخليل وسيبويه وابن كيسان والأزهري حول  
العلاقات بين الحروف المقاربة المخارج والمتباعدتها  
من تتاسق وتنافر ، ثم ما عند الخرائي والبوني  
أبي العباس أحمد والعلبيكي ومحيي الدين بن عربي  
حول خواص الحروف الطيبة والسحرية وما بينها وبين  
الكون والفلك من اتفاقات .

وبعد هذا وذاك ساق ابن منظور مواد كتابه اللسان  
مبتدئاً بحرف الهزرة وبعد ذلك عرض الأبواب والفصول  
عرض الجوهري للصحاح لاختلاف بينهما إلا في ضخامة  
أبواب اللسان عن أبواب الصحاح .

هذا إلى ما درج عليه ابن منظور من التهديد لبعض  
الأبواب بكلمة عن الحرف المقعود له الباب يذكر فيها  
مخرجه واختلاف التحوين فيه . وكان ابن منظور يستقي  
هذا من مرجع من مراجعه الخمسة في أكثر الأحيان  
وإن لم يجد استخلصه من كتب النحو والصرف .

وقد أتم ابن منظور تأليفه كتاب اللسان ليلة الاثنين  
الثاني والعشرين من شهر ذي الحجة سنة ٦٨١ هـ تكماً  
أثبت ذلك بخطه في آخر الكتاب .

ويذكر صاحب كشف الظنون أن الكتاب يقع  
في مجلدات ستة ضخام . غير أن مخطوطات الكتاب  
تشير إلى أنه أجزاء سبعة وعشرون فقد ورد بعد  
حرف الكاف فصل الواو والياء هذه العبارة - تم الجزء  
التاسع عشر من تجزئة المؤلف كتابه سبعة وعشرين جزءاً  
وحين طبع الكتاب بمطبعة بلاق فيما بين سنة  
١٣٠٠ هـ وسنة ١٣٠٨ هـ خرج في عشرين جزءاً  
مقسمة على الوجه الآتي :

الأول وينتهي بحرف الباء فصل الشين .  
الثاني ويبدأ بفصل الصاد وينتهي بحرف التاء  
فصل الكاف .

الثالث ويبدأ بفصل اللام وينتهي بحرف الخاء  
فصل الشين .

الرابع ويبدأ بفصل الصاد المهملة وينتهي بحرف  
الذال فصل الواو .

الخامس ويبدأ بحرف الذال المعجمة وينتهي  
بحرف الزاء فصل الزاي .

السادس ويبدأ بفصل السين المهملة وينتهي بفصل  
اللام .

السابع ويبدأ بفصل الميم وينتهي بحرف السين  
المهملة فصل الفاء المهملة .

الثامن ويبدأ بفصل العين المهملة وينتهي بحرف  
الفصاد المعجمة فصل الخاء المهملة .

التاسع ويبدأ بفصل الخاء المعجمة وينتهي بحرف  
العين المهملة فصل الراء .

العاشر ويبدأ بفصل الزاي وينتهي بحرف الفاء  
فصل الخاء المعجمة .

الحادي عشر ويبدأ بفصل الدال المهملة وينتهي  
بحرف القاف فصل الراء .

الثاني عشر ويبدأ بفصل الزاي وينتهي بحرف الكاف  
فصل الواو والياء .

وفي هذا الجزء ما يشير إلى أن تمامه تمام الجزء  
التاسع عشر من تجزئة المؤلف كتابه سبعة وعشرين  
جزءاً .

الثالث عشر ويبدأ بحرف اللام فصل الهزرة  
وينتهي بفصل العين المهملة .

الرابع عشر ويبدأ بفصل الفين المعجمة وينتهي  
بحرف الميم فصل الميم .

الخامس عشر ويبدأ بفصل الحاء المهملة وينتهي  
بفصل الكاف .

السادس عشر ويبدأ بفصل اللام وينتهي بحرف  
النون فصل الخاء المعجمة .

السابع عشر ويبدأ بفصل الدال المهملة وينتهي بحرف الهاء فصل الباء .

الثامن عشر ويبدأ بحرف الواو والباء فصل المعزة وينتهي بفصل الدال المجمة .

التاسع عشر ويبدأ بفصل الراء وينتهي بفصل الغين المجمة .

العشرون ويبدأ بفصل الفاء وينتهي بفصل الباء . وبعد هذا يضم هذا الجزء العشرين

حرف الألف اللينة . وقد مهد له ابن منظور بقوله : « من شرطنا في هذا الكتاب أن نرتبه كما رتب الجوهرى صحاحه . وهكذا وضع الجوهرى هنا هذا الباب فقال : باب الألف اللينة لأن الألف على ضربين لينية ومتحركة فاللينة تسمى ألفاً والمتحركة تسمى همزة قال : وقد ذكرنا المعزة وذكرنا ما كانت الألف فيه متقلبة من الواو أو الباء . قال : وهذا باب مبني على ألفات غير متقلبات من شيء . فهذا أوردناه ثم مضى ابن منظور يذكر فصول حرف الألف اللينة من : آ - يا .

وكان الاعتماد عند طبع هذا الكتاب على النسخة الموقوفة في وقت السلطان الأشرف برسبائى وقد أشار الزبيدى شارح القاموس إلى أنها بخط ابن منظور وقد اعتمد هو عليها في شرحه للقاموس . إلا أنها كانت تنقص أوراقاً فانضمت إليها نسخة راغب باشا صاحب السقينة عند تحقيق الكتاب .

وقد ختم المصحح النسخة المطبوعة بمنظومة فيها نصف بيت يشير إلى أن تاريخ الفراغ من الطبع ، وهو البيت :

أذن الناس لها إذ أرخوا

همة أحيت لسان العرب

١٣٠٨ = ٣٠٣ + ١٤١ + ٤١٩ + ٤٤٥

وإليك بعد هذا نموذجين يكشفان عن مدى انتفاع ابن منظور بمراجعته الخسمة وطريقته في ذلك : ١ - شغل :

يبدأ ابن منظور أخذها عن المحكم فيقول : « الشغل والشغل والشغل والشغل كله واحد والجمع أشغال وشغول . قال ابن ميادة :

وما هجر لي أن تكون تباعدت  
عليك ولأن أحصرتك شغول

وقد شغله يشغله شغلاً وشغلاً . الأخيرة عن سيبويه وأشغله واشتغل به » . إلى هنا يسائر ابن منظور المحكم حرفاً بحرف . ثم ينتقل إلى الصحاح والتهذيب فينقل عنهما مع قليل من التصرف : « وأنا شاعل له وقيل : لا يقال أشغلته لأنها لغة رديئة وقد شغل فلان فهو مشغول » .

ثم يعود ابن منظور إلى « المحكم » فيصل النقل : « وقال ثعلب شغل من الأفعال التي غلبت فيها صيغة ما لم يسم فاعله . قال : وتعمجوا من هذه الصيغة فقالوا : ما أشغله . قال : وهذا شاذ إنما يحفظ حفظاً بمعنى أن التعجب موضوع على صيغة فعل الفاعل » . ثم يعود ابن منظور إلى « الصحاح » و « التهذيب » فينقل مع شيء من التصرف القليل من تقديم وتأخير : « قال - يريد أن القائل ثعلب وما في الصحاح والتهذيب لا يدل على ذلك - ولا يتعجب مما لم يسم فاعله . ويقال : شغلت عنك بكذا على ما لم يسم فاعله واشتغلت ورجل شغل من الشغل ومشغلت ومشغلت ومشغول » .

ثم يعود ابن منظور إلى « المحكم » فيصل النقل دون حذف : « قال ابن سيده : ورجل شغل عن ابن الأعرابي . قال : وعندى أنه على النسب لأنه لا فعل له يحى عليه فعل وكذلك رجل مشغلت ومشغلت الأخيرة على لفظة المفعول وهي نادرة حكاهما ابن الأعرابي وأنشد :



إن الذى يأمل الدنيا لئله  
وكل ذى أمل عنه سيشتغل

وشغل شاغل على المبالغة

ثم يقحم ابن منظور على عبارة المحكم نقلا عن  
الصحيح : « مثل ليل لائل » .

ثم يعود إلى النقل عن المحكم : « قال سيبويه هو  
بمنزلة قولهم هم ناصب وعيشة راضية » .

وإلى هنا ينتهى المحكم ، ولكن ابن منظور  
لا ينتهى ففى التهذيب والصحيح بقية ، وفى ابن  
الأثير بقية ، فبعضى ابن منظور يشكل من هذا كله  
عبارته التى يتخيم بها المادة وهى : « واشتغل فلان  
بأمره ، وهو يشتغل فهو مشتغل . ابن الأعرابى الشغلة  
والعنة واليدير والكلس واحد . وجمع الشغل شغلة  
وهو اليدر . وروى الشعبي فى الحديث أن علياً عليه  
السلام خطب الناس بعد الحكيم على شغلة . عفى  
البير قال ابن الأثير : هى يفتح العين وكسرها » .

هذا مثل من أمثلة ترتيب المادة عند ابن منظور ،  
وهو يذلل ولا شك على جهد كبير يقتضى النظر فى  
المراجع الخمسة التى نقل عنها ، وتنسيق المنقول ، وما  
هذا بالشئ اليسير . من أجل ذلك لم يأمن ابن منظور  
من تكرار تلحظه فى يسر وأنت تقرأ هذه المادة . كما  
لم يأمن من إسناد قول إلى غير قائلة كما مر بك .

ولكن هذه الهنات إذا قيست إلى الجهد الكبير  
الذى اضطلع به ابن منظور فى العمل لا تعد مما يشين  
فى شئ عمل ابن منظور .

٢ - غيظ .

وكما نقل ابن منظور فى المادة السابقة عن المحكم  
فأكثر نراه هنا ينقل عن التهذيب فيكثر . فلم يورد  
ابن سيده فى محكمه حول هذه المادة غير أسطر ثلاثة  
أو تزيد قليلا ، كما لم يورد الصحيح غير ما يقرب  
من أربعة أسطر ، وأورد ابن الأثير قدراً يبلغ

ما أوردته الصحاح . ولكننا نرى ابن منظور يورد  
تحت هذه المادة ما يربى على ثلاثين سطراً فيها استشهاد  
شعرى كثير لم يرد فى هذه المراجع السابقة . بل أخذها  
ابن منظور من التهذيب وحاشية ابن برى . وهكذا  
كان اعتمادهم فى هذه المادة على هذين المرجعين  
الأخيرين أكثر من اعتمادهم على المحكم والصحاح وابن  
الأثير .

ولقد اجتزأنا بهذه الإشارات فى هذه المادة دون  
إيراد العبارات ، إذ فيها قدمنا فى المادة الأولى ما يغنى  
ويكشف عن طريقة ابن منظور فى الأخذ .

وابن منظور كما ترى كان همه الاستقصاء فيعتمد  
فى ذلك على المرجع الأكثر استقصاء ، وهو حين  
يكثُر الأخذ فى مادة عن مرجع يغلب طابع هذا  
المرجع على المادة ، وإذا نقل عن المحكم فأكثر ،  
غلب طابع المحكم ، وإذا نقل عن التهذيب فأكثر ،  
غلب طابع التهذيب ، وما نظن المراجع الثلاثة الباقية  
كان فيها ما يربى على ما فى المرجعين السابقين ، فيكون  
لها هى الأخرى طابع غالب .

ولقد حرك هذا العمل رجال عصره بتقريظه  
فحرك الشباب محمود وبهاء الدين بن النحاس  
ومحمى الدين بن عبد القادر وسبطه شافع بن على  
وعلاء الدين الغزنوى وأثير الدين أبى حيان ، حركهم  
لهذا الذى ذكرته لك .

يروى لنا الصنفى فى كتابه أعيان العصر فيقول :  
أنشدنى شيخنا العلامة أثير الدين تقریظاً لهذا الكتاب  
ورأيت بخطه :

أجلت لحاظى فى الرياض الدمائم

وتزهت فكرى فى فنون المباحث

وشاهدت مجموعاً حوى العلم كله

بأول مكتوب وثان وثالث

فبا حسنه من جامع لفضائل  
 جليل على نيل المعارف باعث  
 فحاز لسان العرب أجمع فاغتنى  
 نهاية مرتاد ومطلب باحث  
 به أزهرت للأزهرى رياضه  
 فأنوارها تجلو دياجى الحوادث  
 وصحت به للجوهري صحاحه  
 فلا كسر يعروها ولا نقد عابث  
 وسار به بين الأنام ابن سيده  
 فتحكمه ما قبسه عيث لعائث  
 إلى أن يقول :

له قدم فى ساحة الفضل راسخ  
 ومجد قديم ليس فيه مجادث  
 وبعد فلقد عُمر ابن منظور إلى أن جاوز الثمانين ،  
 ولقد عاش عمره كله قارئاً كاتباً ، ولكنه قبل أن  
 يخرج من حياته خرج عنه بصره فعاش عمراً  
 لا يقرأ ولا يكتب ولكن يسمع ويسمع عنه . لا ندرى  
 كم كان هذا العمر الذى عاشه أعمى ولكننا نخاله  
 غير قليل ، فلقد عده الصفدى مع العميان بعد أن  
 ترجم له مع الأعيان .  
 وهذا العمر الطويل أفسح للكثير أن يلقوه ويلقنوا  
 عنه ، ولكن هذا اللقاء وهذا الأخذ عنه لم نعرف عنه

كثيراً ولا ندرى أغاب عنا بغياب تلك القطعة من تاريخ  
 النهي ألم أن الرجل حين كبر أكثر فأذاه إكثاره؟ أم أن  
 تشيعه وغلوه فى التشيع الذى كاد أن يخرج به إلى  
 الرفض كان له أثر فى ذلك وكان له أثر فى أن السبكي  
 تاج الدين لم يذكره فى طبقاته وهو شيخ لوالده ؟ وما  
 نظنه بهذه المشيخة إلا كان شافعيًا ولكنه دفع عنه  
 شافعيته برافضيته التى كادت أن تلحقه .

### مراجع البحث

أعيان العصر للصفدى - نكت الحميان للصفدى -  
 الدرر الكامنة لابن حجر - فوات الوفيات لابن شاکر  
 الكتبي - النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى - المنهل  
 الصافي لابن تغرى بردى - السلوك للمقريزى -  
 حسن المحاضرة للسيوطى - بغية الوعاة للسيوطى -  
 شذرات الذهب للعاد - روضات الجنات لابن الحاجى -  
 مفتاح السعادة لكاشكبرى زاده - معجم البلدان  
 لياقوت - الاستيعاب لابن عبد البر - نثار الأزهار  
 لابن منظور - كشف الظنون لحاجى خليفة - دائرة  
 المعارف الإسلامية - الجاسوس على القاموس -  
 المعجم العربية للدكتور عبدالله درويش - المعجم العربى  
 للدكتور حسن نصار - تاريخ الآداب العربية للرجى  
 زيدان .

# يوتوبيا لتوماس مور

بقلم  
الدكتور زكي نجيب محمود

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة

## نبذة عن حياة توماس مور

ولد توماس مور في لندن في اليوم السابع من فبراير عام ١٤٧٨ من أسرة لم تعزّز نجاحها العريض ولكنها ملأت الأفواه والأسباع بحسن الأحدثوة وكرم الخلال .

كان أبوه قاضياً ، وأراد أن يأخذ ابنه بدراسة القانون فأرسله إلى جامعة أكسفورد ، حيث أبدى من علامته الذكاء واستقامة الخلق ما أنطق الألسنة بالثناء عليه ، حتى قال أحد رعايته : « إن هذا الصبي سيتمخض عن زجل ممتاز » . وقد كانت لأبيه خطة صارمة في تنشئة ابنه على الجِد إذ كان من رأيه أن أشد ما يحفز النفس على الفضيلة هو منع وسبائل الإغراء ، ولذا لم يكن يرسل لابنه من المال إلا قدرأ ضئيلاً حتى روى عنه إنه أثناء إقامته بأكسفورد لم يكن يستطيع أن يصلح حذاءه دون أن يرجع إلى مشورة أبيه . ويقول « مور » مشيراً إلى ذلك وأثره في تربيته الخلقية : « من أجل هذا لم انغمس في الملاذ العابثة واللهو الضار ، ولم أكن أدري معنى الترف

ولا أعلم كيف أنفق المال في أوجه السوء . وملخص حياتي المدرسية أني لم أكن أحب وأفكر إلا في دروسي .

تخرج « مور » في تلك الجامعة ، فاشتغل محامياً . فمحاضراً في القانون .

ولعل أقوى ما أثر في مجرى حياته بعدئذ شخصيتان بارزتان في عصره شاعت له الصدفه أن يلتقي بهما فصاعاً له حياته في قالبها المعروف ، وأقصد بهما « أرزم » و « كولت » وهما من أعلام الإصلاح الخالدين . . . ولقد أعجب أرزم بمور إعجاباً عظيماً حتى قال عنه فيما قال : « متى أنجبت الطبيعة رجلاً أرق وأعز وأمرح من توماس مور ؟ »

ولما بلغ « مور » السادسة والعشرين من عمره انتخب عضواً في البرلمان الذي عقده هنري السابع عام ١٥٠٤ ، ولكنه لم يلبث أن تعرض لسخط الملك وغضبه ، وذلك حين طالب هنري بزيادة الضرائب ليجمع قدرأ من المال ينفقه على زواج ابنته من ملك اسكتلندة ، فتصدى له « مور » دون الأعضاء جميعاً ،

Utopia هذه الكلمة مأخوذة من مقطع يونانية قديمة ، ومعناها « البلد الذي لا وجود له » ولكن اكتسبت معنى حديثاً ذو « المدينة المثلى » .

يكذ بتولى منصبه ذاك حتى صارح الملك بأنه لا يوافق على إلغاء ذلك الزواج ولا يسعى إليه فنحاه هنرى ومضى فى سبيله دون أن يلجأ إليه .

اشتد النزاع بين البابا وهنرى الثامن فلم يأت عام ١٥٣١ حتى أعلن هنرى أنه « حاضى الكنيسة الانجليزية وأنه رئيسها الأعلى » فلم يسع مور إلا أن يستقيل من منصبه ، ونفذ هنرى مشيئته وتزوج من « آن بولين » فقرر البابا حرمانه من الكنيسة ولم يكن بعد ذلك يد من فصح العلاقة بين إنجلترا وروما . وما جاء عام ١٥٣٤ حتى أعد هنرى قانونا لورثة العرش يحصر ولاية العهد فى أبنائه من زوجته الجديدة « آن بولين » وطلب إلى كبار رجال الدولة أن يحلفوا بمين الإخلاص لذلك القانون ، ولكنها بمين صيغت عبارتها بحيث تتضمن الاعتراف بشرعية زواج الملك من « آن » وعدم شرعية زواجه من كاترين ، كما تتضمن إنكار كل مين حلفت قبل ذلك « لسلطة أجنبية أو أمير أجنبي أو دولة أجنبية » ومعنى ذلك الحنث فى الإيمان السابقة التى خلفها رجال الدولة على ولائهم للبابا رئيساً للكنيسة .. وكان لا بد لتوماس مور أن يحلف بمين الإخلاص التى يريد بها هنرى ، فرفض مور رفضاً يزداد رسوخاً وثباتاً كلما ازداد هنرى إلحاحاً ورغبة فألقى « مور » فى برج لندن : حيث حوكم وأدين وأزهقت روحه فى اليوم السادس من يوليو عام ١٥٣٥ .

أما كتابه « اليوتويا » أو المدينة التى لا وجودها فقد كتبه ليصلح الأخطاء الاجتماعية فى إنجلترا فى عصره ، ولقد لقي هذا الكتاب كثيراً من النقد الشديد وكاد النقاد يجمعون على أنه ضيق الخيال مألوف الفكر ولا يقدم للقارئ شيئاً جديداً ذا غناء فضلاً عن أنه لا يواجه الحقيقة الواقعة فيما ييسط من آراء .. ولعلنا نكون أشد إنصافاً للكاتب حين نذكر أنه قصد إلى إصلاح الحياة الانجليزية وتقويمها

وكان من أثر حملته أن اكتفى الملك لنفقات الزواج بثلاث عشرة ألفاً من الجنيهات بعد أن كان يطالب بثلاثين ألفاً . ولكن الملك أسرها له فى نفسه ، وأخذ يتربص به الدوائر ، حتى اضطره أن يتنحى عن النيابة وما إليها من الشئون العامة ، وما زال يتبعه بقمته ، فلم يجد « مور » بداً من الحرب ، فما أن أخذ يعد العدة لذلك حتى مات الملك هنرى سنة ١٥٠٩ .

تولى الملك هنرى الثامن فأخذ نجم « مور » فى الصعود ، فعين نائباً لعمدة لندن ، وهو منصب من أعظم مناصب الدولة إذ ذاك واستأنف المخامة وذاع اسمه فكثر ربحه على الرغم من كرهه للمال ... نعم ذاع اسمه بين التجار وأصحاب الأعمال ذيوماً عظماً منذ عارض الملك فى زيادة الضريبة ، حتى ألح هؤلاء على هنرى الثامن أن يبعث به سفيراً إلى هولنده ليفض ما كان قائماً بين الدولتين من خلاف ولقد نشأت فكرة اليوتويا فى ذهنه وهو فى تلك السفارة بين البلدين .

وتبين هنرى الثامن فى توماس مور القلرة والتبوغ فسعى سعياً حثيثاً إلى ضمه إلى حاشيته ليقيد من حكمته ، غير أن مور كان يقابل ذلك بالرفض . وسرى فى كتابه أنه عبر على لسان بطل القصة « هتلوداي » عن مقته الشديد لتلك المناصب - ولكن هنرى مضى فى إلحاحه حتى ظفر به عام ١٥١٨ عضواً فى مجلس البلاط ، بل أقرب الأعضاء إلى قلب الملك بحيث أخذ يلازمه ملازمة لا تكاد تنفصل ، فإذا جد الجلد كان رأى مور نافذاً حاسماً وإذا ضاق صدر الملك كان حديث مور هو أقرب وسائل السلوى وأنجعها . وما زال كذلك يعلو فى مناصب التقصر حتى عينه الملك كبيراً لأمنائه عام ١٥٢٩ يدل « ولزى » الذى هوى من ذروته لفشله فى التوفيق بين البابا وهنرى الثامن ، حين أراد هذا أن يستصدر أمراً بابويا بإلغاء زواجه من كاترين غير أن « مور » لم

قبل أن يقصد إلى تصوير دولة مثلى كما فعل أفلاطون في جمهوريته ، ومن هنا جاء البناء ناقصاً فافهمه الناقدون مثل « مثليه » و « ولز » بالصور في الخيال .

وَأهم الأغراض التي أراد أن يصورها بكتابه هذا هي :

١ - أن يشير في تهكم إلى ما يسود انجلترا خاصة وأوروبا عامة من مساوئ اجتماعية .

٢ - أن يرسم صورة خيالية لدولة مثلى .

٣ - أن يوضح فساد الأخلاق بأن يقارن بين الأخلاق السائدة هنا والأخلاق القائمة في مدينة أحلامه .

ولقد كان لهذا الكتاب ذبوع عظيم بين الناس لمزلة كاتبه ، ولأن أشد نزعات ذلك العصر هو الكشف الجغرافي في القارة الجديدة ، فاشتد ميل الناس إلى مطالعة ما يكتب عن البلاد البعيدة العجيبة التي كشفها الكاشفون ، سواء كانت تلك الأرض المكشوفة في مصور الواقع أو من تصوير الخيال . وهل كتاب « يوتوبيا » إلا رحلة خيالية إلى جزيرة أنشأها خيال الكاتب .

على أن الكتاب لا يخلو من لذة للقارئ الحديث ففيه حلول لمسائل هامة مما يشغل العقول في هذا العصر ، منها :

١ - مشكلة أوقات الفراغ ، فإنه كلما تقدم الزمن بالصناعة وأصبحت من الرق قسماً اتسع فراغ العمال وكان أمره جديراً بالتفكير . ومن المذاهب الاجتماعية السائدة في عصرنا هذا رأى ينادى بمبدأ المساواة بين الناس جميعاً في أوقات الفراغ ، وذلك ما سبق إليه توماس مور إذ ستره في هذا الكتاب ينادى بوجوب تحديد ساعات العمل فلا تريد عن ست ساعات .

٢ - أساس السياسة القومية والعلاقة الدولية ، فإن « مور » يلح إلحاحاً شديداً في أن تهتدى الأمة في

سياستها الداخلية وفي علاقتها مع سائر الأمم بأحكام العقل ولا تميل في ذلك مع الحوى ، فهذا وحده كفيل بالألا تعرض الإنسانية لما تعرض له اليوم من الكوارث والآلام .

٣ - إن أشد ما يرغب فيه « مور » هو محو الذهب والفضة من الحياة الاقتصادية ولعل في ذلك تشابهاً قوياً مع ما يسرى بيننا اليوم من بعض الآراء الاقتصادية التي تنادى بعدم الأخذ بالذهب قاعدة للثقل .

• • •

### يوتوبيا

تحيل توماس مور أنه حين أرسله هنري الثامن سفيراً يفاوض في هولندا في بعض الشؤون السياسية بين الدولتين ، قابل هناك رجلاً اسمه هتلوداي ، عرف منه أنه سافر في رحلة طويلة إلى جزيرة مجهولة يطلق عليها (يوتوبيا) فأعجب بما فيها من نظم اجتماعية وخلقية وسياسية ، وهو يريد أن يذيع في الناس قصة هتلوداي كما سمعها منه ، لعلها تهديهم في إصلاح بلادهم .

ويستل « مور » الكتاب برسالة يزعم أنها لصديق يعرف هتلوداي صاحب القصة فيرجوه أن يقابل هذا الرجل ويعرض عليه مسودة الكتاب قبل نشره خشية أن يكون فيه شيء من الخطأ ، لأنه حريص على أن يخرج للناس صحيحاً صادقاً . وهو يقرر لصديقه في هذه الرسالة أنه حتى بعد تحقيق الكتاب وإثبات صحته ، يتردد في نشره لأنه يعلم أن الكثرة الغالبة من الناس فاسدة العقل تخلة التفكير لأنها جاهلة لم تصب قسماً موفوراً من العلم بل إن الأقلية المتعلمة نفسها تحقر الحق وتزدريه . فإذا عساه أن يفيد بنشر الكتاب وهو يكاد يثق أنه لن يصادف عند القوم إلا أزواراً ؟ وما أهون أن تتناولوا السنة النقد الهادمة فيقضى عليه

ناقد بكلمة واحدة يرسلها بين رنين الكتوس ، دون أن يكلف نفسه عناء القراءة فضلاً عن البحث والتفكير . ثم يبدأ الكاتب بعد ذلك في رواية القصة ، وهو يقسمها قسمين : الكتاب الأول - والكتاب الثاني .

## الكتاب الأول

بعث في الملك هنري الثامن - ملك إنجلترا المتصرف الظافر - لأففض ما بينه وبين « شارل ملك كاستيل » من أسباب الخصومة والزراع ، وكان برفقتي « نستول » وهو أشهر من أن أعرف القارئ به ، ولو فعلت كنت كمن يبين موضع الشمس بشمعة كما يقول المثل السائر . . فقابلنا في « يروج » رسل « الملك شارل » وكلهم ذكي ممتاز ، فإن اختصاصت أحدهم بمدح فهو « تيميس » الذي امتلأت إعجاباً ببلاغته ودرابته بالقانون وما أوتي من المواهب النادرة والعلم الغزير ... واجتمعنا بهؤلاء السفراء مرتين لم تسفرا عن وفاق فسافروا ليعرضوا الأمر على أميرهم شارل في بروكسل ، وسافرت إلى أنتورب .

وبينا أنا مقيم في أنتورب إذ زارني « بطرس جيلز » وهو من أهالي أنتورب ، وقد حسنت سمعته بين قومه ، فامتدحته الألسنة لعلمه وفضله ، وعرف فيه الناس وفاء نادراً لأصدقائه ، فضلاً عن مرحه الجذاب وحديثه الخلو ، فكان بطرس لي في غربتي الموحشة أحسن السلوى وخففت صحبته من لوعتي المتحرقة نحو بلادى وزوجى وأبنائى الذين كنت قد فارقتهم منذ شهور أربعة .

أديت الصلاة ذات يوم في كنيسة جميلة البناء ، وسرت في طريقي عائداً إلى الدار فأبصرت بطرس يتحدث مع رجل تقدمت به السن ، بشرته ضاربة إلى السمرة من لفحة الشمس وله لحية طويلة بيضاء ، وكان يتلفع بثوب فوق كتفيه ، وماكدت أراه حتى

ورجعت أن يكون بحاراً . فلما رآني بطرس أقبل نحوي مسرعاً وحياي ، فكدت أطلب إليه أن يعود إلى محدثه لولا أنه أسرع فأنبأني بأنه كان يعترزم أن يصطحب ذلك الرجل إلى داري ، فأجبتة أنهما يحلان أهلاً وسهلاً لما يكنه صدرى من حب لبطرس ، فقال لي : إنك لن تجد بين الناس من يتحدث إليك حديثاً أطلى وأشهى من حديث هذا الرجل فهو يروى لك قصصاً ممتعة عن شعوب مجهولة زارها بنفسه وببلاد عجيبة أراها بعينه ، وأنا أعلم إنك راغب في مثل هذه الأنباء .

أما ذلك الرجل فهو « روفائيل هيتلو داي » كان عالماً باللغة اللاتينية ضليعاً في اليونانية ، وانفق أيامه في دراسة الفلسفة ، وقد دفعه حب الرحلة إلى اصطحاب « أرميجوسيوثس »<sup>(١)</sup> في رحلاته الثلاث الأخيرة ، ولكنه لم يعد مع أرميجو في ثالثها ، بل آثر البقاء في أرض « جيلايك » مع أربعة وعشرين رجلاً سواه تركهم أرميجو هناك .. آثر روفائيل البقاء في تلك البلاد ليضرب في أعناقها وينجس خلخالها لأنه يحب أخطار السفر أكثر مما يحب السلامة والعافية ، ولم يكن يعبأ أن يتركه الموت في إحدى رحلاته قائلاً : إن من لا قبر له فالسقاء غطاؤه ، والطريق إلى الجنة بعدّها واحداً أبناً صعدت إليها . . فلما غادره أرميجو أخذ روفائيل ينتقل من بلد إلى بلد مع خمسة من أهل « جيلايك » ثم انتهى آخر أمره إلى بلد رأى به مركباً راسياً من مراكب وطنه ، فعاد على ظهرها .

انبأني بطرس بهذا كله عن روفائيل ، فشكرته على أن أتاح لي فرصة التحدث إلى هذا الرجل ، والتفت إلى روفائيل وحيثه فرد التحية ، وأخذنا في حديث أولى كهذا الذي يبدأ به الناس عادة صداقة

(١) « أرميجو » هو مكتشف أمريكا بعد كولمبس ، وباسمه سميت القارة الجديدة .

جديده ، ودعوته إلى داري وهناك جلست وإياه على مصطبة في حديقتي غطاها الحشيش الأخضر ، ثم بدأنا الحديث .

حدثنا أنه حين تخلف في أرض « جيلايك » بعد أن غادره « أمريجو فسبوتش » لم يجد عسراً في مخالطة الناس ومعاشرتهم لأنه استطاع أن يكسب قلوبهم بطلاوة حديثه فعاش بينهم في ألفة ومحبة ، وأحبه رجل ذو منزلة عالية — نسبت اسمه وبلده — فأمر أن تكون نفقات عيشه وسائر رفقائه من حسابه ، وزوده برجل يهديه إلى الطريق الصحيح أثناء رحلته ، ويقدمه إلى أمراء البلدان التي يمرون بها ليهيئ له حسن القبول .

وبعد رحلة استغرقت أياماً جاء إلى مجموعة من المدن تسكنها شعوب غنية سعيدة محكومة بقوانين لا يجد النقد إليها سبيلاً .. وقد عبر في طريقه إلى تلك المدن صحراوات فسيحة مترامية الأطراف تكاد أرضها تلهب بحرارة الشمس التي لا تحول ولا تزول ، فكل ما فيها يخيف مفزع كبريه يغيض ، وكل مائق عليه العين بها ناب ممقوت ، ولا يسكنها سوى صئوف الحيوان المفترس والزواحف القاتكة وأقوام من الأناس لا يقلون وحشية عن الحيوان والأفاعي .. فاذا ما عبرت ذلك الإقليم الخيف ، أخذ كل شيء يتبدل أمام ناظريك وتغير فالهواء بليل عليل معتدل ، والأرض يكسوها النخيل الأخضر ، والحيوان طبع ذلول ، والناس يقيمون في المدائن ويحون حياة نشيطة سعيدة ولست أستطيع أن أنقل حديث روفائيل بأمله ، ولكني سأروى عنه حديثه عن تلك الشعوب التي ألفها تعيش في نظام يحكم دقيق وتحكمهم مجموعة من القوانين الصالحة القومية لأنني أكثر من السؤال في هذا الموضوع لكي ازداد دراية وعلماً بتلك الشعوب وحياتها فما أنزل أن تصادف شعباً تسوده القوانين الصالحة ولقد علمت من حديث الرجل عن تلك

البلاد العجيبة شيئاً كثيراً مما يصح أن نقتبسه في بلادنا لنفحوش شيئاً من أخلاقنا .

وهأنذا سأقص عليك ما رواه الرجل عن أخلاق أهل « يوتوبيا » وعاداتهم وقوانينهم .

أخذ روفائيل يتحدث عن قوانين « يوتوبيا » ويقارن بينها وبين قوانين بلادنا فأبدى مهارة عجيبة ودراية واسعة بنظم الحكم ، فسأله بطرس : إني ليدعشني ياروفائيل أن تكون على هذا القدر من العلم ولا تلتحق بحاشية الملك<sup>(١)</sup> إني لمي يقين أنك تكون في بلاط الأمير درة نادرة ، وتعلو في تقدير الأمير لما يجد في حديثك عن البلاد العجيبة التي رأيها من لذة ومتاع ، ولما يفيد من هداية بتصحك الخالص السيد في إدارة الحكومة ، بما تضع أمام عينيه من أمثلة صالحة .. فأجاب روفائيل بأنه لا يحب أن يستعبده ملك كائناً من كان . فاعترض بطرس قاتلاً : إن الأمر لاستعباد فيه ، بل ستصيب منصّباً رفيعاً ومالاً كثيراً وجاهاً عريضاً تنفع به نفسك وأصدقائك فأجاب روفائيل : وماذا أصنع بالثروة وأنا استمتع اليوم بحرية أين منها الملوك والأمراء ، أفعل ما أشاء متى أشاء ... فقلت له : أي صديقي روفائيل إني لأتّين في وضوح أنك لا ترغب في مال ولا سلطان ، وإني أحترم رجلاً هذا مذهبه أكثر مما أقدر أولئك الذين يتسابقون إلى القوة والجاه . ولكني أرى مع ذلك أنك تستطيع أن تخدم الوطن وأنت في منصب رفيع إلى جانب الأمر لتضع في رأسه الأفكار الثبيلة والآراء الفاضلة وما أصلحك مثل ذلك .

فأجابني روفائيل : ياسيدي مور .. إنك مخدوع خدعتين ، مخدوع في قدرتي ومخدوع في صفات الملوك وأخلاقهم . أما أنا فليس لي ماشاء فضلك أن يمزوه

(١) يلاحظ أن « مور » يقصد نفسه ويريد أن يشرح الأسباب التي جعلته على رفض المنصب الذي عرض عليه في بلاط هنري الثامن .

إلى . وأما الملوك فنعظم عليهم خاص بالحروب - وهذا شيء أمقته وأجهله في آن معا - فهم بالحروب أكثر شغلا منهم بالسلم وصالح الشعب ، وهم يبدلون جهداً في محاولة توسيع ملكهم أكثر جداً مما يتفقونه في محاولة حكم بلادهم حكماً صالحاً ... وأعجب من هذا يا صديقي أن الناس أنفسهم لا يأبهون للإصلاح في كثير أوقليل ، ولو بسطت لهم رأياً ناصحاً في إصلاح شئونهم سلقوك بالأسنن النقد الخداد .

فسألته : ترى هل مرتت ببلدنا فيما مرتت ؟ فأجاب أنه فعل ، ومكث به أربعة أشهر أو خمسة عقب الثورة التي قام بها أهل المناطق الغربية في وجه الملك قمعمت بسفك الدماء وقابل هناك بعض كبار رجال الدولة وتحدث إليهم كثيراً .

وذكر روفائيل أنه عجب أشد العجب حين مر بأرض المجترا فوجد أن اللص جزاؤه الإعدام<sup>١١</sup> وعلق على ذلك قائلاً إن ذلك جاوز حد العدل ، فهو عقاب لا يمنع السرقة رغم قوته . فما من عقوبة تنجح في منع السرقة وما أشبه الحاكم الذي يقتل السارق دون أن يهيئ له العمل أولاً بالمدرس الأحق الذي يضرب تلميذه ولا يعلمه شيئاً .

قال روفائيل إنه تحدث في ذلك إلى رئيس أساقفة كانتربوري وإلى كبير من كبار الدولة فأجابه ذو المنصب الرفيع بأن القانون الذي يتعرض عليه عادل لا عوج فيه ، وأن هؤلاء اللصوص في مكنتهم أن يمتحنوا الصناعات اليدوية أو يشتغلوا بفلاحة الأرض لولا أن الشر ركب في طبعهم ، فقال له روفائيل إن هذا الجواب لا يتفق ولا يسلم من النقد . فعدك من ذوى العاهات الذين أعجزهم الحرب عن مزاوله صناعاتهم والذين تقدمت بهم السن حتى لم يعد في مقدورهم أن يتخذوا لأنفسهم مهنة أخرى . عدك

(١) ينقد مور القانون الانجليزي إذ ذاك .

من هؤلاء وفكر في الأمور التي تجري تحت بصرك كل يوم ، فانظر إلى هؤلاء السادة المالكين الذين لا يكفهم أن يعيشوا بأنفسهم عيش البطالة بما يقرضونه على مستأجرى أرضهم من على الأجور ، فتراهم يحيطون أنفسهم بحاشية من المتعطلين الذين لا يتعلمون صنعة يكسبون بها عيشهم ، حتى إذا مات سيدهم أو أصابهم المرض شردوا لأن السادة يوثرون الإنفاق على متعطل على الإنفاق في سبيل المرضى . فأى سبيل أمام هؤلاء غير السرقة ؟ فلا هم صالحون أن يكونوا في حاشيات السادة الأغنياء ، ولا هم بقادريين أن يفلحوا الأرض ويأكلوا من ثمرها لأنهم نشأوا نشأة ناعمة لا تعرف هذه الخشونة الغليظة في العمل ... ثم انظر يا صاحبي إلى الأشراف ورجال الدين كيف يبلغ بهم الجشع في كسب المال أن يحولوا المزارع إلى مراعى لأن الرعى أدر للربح ، فيشردون بذلك ألوف المزارعين رجالاً ونساء وشيوخاً وأطفالاً ، فيضربون في الأرض يملكون أيديهم طلباً لإحسان المحسنين ، ولا تكفي الحكومة بهذا فطوح بهم في غيابات السجون لأنهم يسألون الصدقة ولا يعملون ... ألا إن جشع الأقلية الغنية قد جر الخراب على البلاد : فتبطل وتسول وشقاء وبؤس في ناحية ، وتروى وعربة وخمر ومقامرة وعهر في ناحية أخرى ..

لن يكون قتل اللصوص عادلاً إلا إذا هيأنا لهم عملاً بأن نخلص البلاد من بلاء الأغنياء الخفيف ، فلا نسمح لهم بطرد المزارعين من أراضيهم حتى نفسح في ميدان العمل الشريف أمام من عصم الفقر فاضطروا إلى التسول أو السرقة .

فسأل الرئيس الديني الذي كان يستمع إلى حديثي : إن كنت يا سيدي روفائيل لا ترى قتل اللص عادلاً ، فماذا تقترح للسرقة من عقاب ؟ فأجاب روفائيل : يا سيدي لست أظن من الحق والعدل أن نزق النفوس البشرية من أجل إزهاق المال . ورأى



أن خيرات الأرض كلها لا تساوى حياة إنسان واحد .  
ولقد نهانا الله عن قتل الإنسان ، فكيف نتعجل  
فزهق حياة رجل لأنه سرق حفنة من المال ؟ إن  
الخطأ في التفكير بَيِّنٌ واضح حين تقول إن اللص  
والقاتل يجب أن تنزل بهما عقوبة واحدة . أليس هذا  
يشجع اللص على أن يقتل صاحب المال الذي يريد أن  
يسرقه ما دام قتله لا يزيد من جريمته ؟ بل يفسح أمامه  
الأمل في النجاة لأنه سيخرس اللسان الذى قد يفضح  
جريمته ؟ إننا يا سيدى نحاول أن نتعقب اللصوص  
لنتناولهم بالتأديب فنخلق بذلك القاتلين .

لم يكذب يصل روفائيل من روايته إلى هذا الحد  
حتى قال له مور : إن ذلك ليزيدنى إلحاحاً فى أن  
تلتحق ببلاط الأمر لتفيد أمتك بسديد رأيك . فإذا  
كان أفلاطون يعتقد ألا رجاء فى الإصلاح إلا إذا  
كان الفلاسفة حكاماً • أو إذا درس الحكام الفلسفة ،  
فما أبعد الأمم عن سعادتها أن أجفَلَ الفلاسفة عن  
تسديد خطى الملوك بنصحهم الثمين .

فأجاب روفائيل : لست أظن يا سيدى مور أن  
الفلاسفة سنبليج بهم القسوة وغلظة القلب هذا الحد  
البعيد ، بل إن الفلاسفة ليسرهم أن يقدموا لأمتهم هذا  
الصنيع . بل هم قدموه فعلاً بما نشروا من الكتب لو  
أن آذان الملوك والأمراء تصغى للنصح الجميل . إن  
أفلاطون يا صاحبي قد تنبأ بأن الملوك إذا لم يفسحوا  
صدورهم لدراسة الفلسفة فلن تقبل أذهانهم على  
نصائح الفلاسفة ، لأنهم سيكونون قد تأثروا بالآراء  
الفاسدة . وذلك ما برهن على صحته أفلاطون بنفسه  
حين ذهب يعلم الملك ديونيس ... إننى إذا قلت  
للملك نصائحي وحاولت أن أقتلع من رأسه أسياج  
الشر والسوء فلما أن يكون جزاق الطرد أو السخرية .  
افرض مثلاً أن ملك فرنسا طلب المشورة من  
رجاله فيما يتصل بحربه مع إيطاليا فأشار عليه مشروحه  
بأن يحارب يوسم من أملاكه ، ثم تقدمت أنا إليه

بالنصح ألا يدخل الحرب لأن فرنسا وحدها أكبر  
جداً من أن يملكها ويحسن حكمها ملك واحد ، ثم  
أخذت أشرح له طرائق أهل « يوتوبيا » فى الحكم  
ليحلوا حلوها ، ألا أكون بذلك موضعاً للسخرية  
والضحك ؟

فقد حدث مرة أن أهل اليوتوبيا اشتبكوا فى قتال  
مع بلد آخر ، وكتب لهم النصر وظفروا بذلك البلد  
لملكهم ، ولكنهم تبينوا فيما بعد أن الاحتفاظ بهذا  
البلد الجديد فى حوزتهم يكلفهم حرباً متصلة لا تنقطع :  
يقمعون ثورته مرة ويردون عنه المهاجمين مرة أخرى  
فلم يتردوا فى التنازل عنه ، إذ رأوا أن من الخير  
لهم أن ينصرف لملكهم إلى حكم بلدهم وكفى  
ليستمعوا جميعاً بالسعادة وراحة البال .

هينى يا صديقى قلت لملك فرنسا نصيحة كهذه ،  
وأشرت عليه بأن هذه الأهبة للحرب ستحدث القلاقل  
فى أمت كثيرة وسيتفق فى سبيلها المال ويهلك الرجال ؛  
وان ذلك الاضطراب كله سينتهى بلاشئ ولكن يعود  
على أحد بطائل وأنه خير له أن يقنع بفرنسا ويكفيه  
فخراً أن يوفر لشعبها السعادة والثروة والهدوء ،  
فلا ينبغي أن يتدخل فى شئون غيره من الأمم لأن  
ما ملكه فوق ما يكفيه ... أقول لو أنى تقدمت بمثل  
هذا النصح إلى ملك فرنسا ، فكيف تراه يقع من نفسه  
يا ميسدى مور ؟

قلت : ما أحسبه شاكراً لك هذا النصح .

قال : هب أميراً أخذ بفكر ويستشر ذوى  
الرأى فى ملء خزانته بالمال ، فينصحه مشيراً أن يرفع  
قيمة النقد إذا كان عليه أن يدفع مالا ، وأن يخفض  
قيمة النقد إذا كان على الناس أن يدفعوا له مالا ،  
وهذا يستطيع الملك أن يدفع قدرأ ضئيلاً من المال  
فيسد به ديناً عظيماً ، وأن ينال قدرأ عظيماً من  
المال حين يكون من حقه قليل منه .. أو إذا نصَحَ

ما قاله أحد الملوك القدامى : خير لى أن أحكم شعباً غنياً من أن أكون غنياً .. ليست وظيفة الحاكم أن يعيش فى بلذخ وبجوحه فى شعب يتضور جوعاً ويئن من الألم ، ولكنها وظيفة السجان .

إن الملك الذى لا يقوى على إصلاح شعبه إلا إذا سلّهم ما لم يكون كاطبيب العاجز الذى لا يستطيع أن يعالج علة فى مريضه إلا إذا سبب له علة أخرى . ومن هذا شأنه من الملوك يجب أن يسلم بأن صناعة الحكم ليست فى مقدوره ... أما الملك الصالح فهو من احتقر اللذائذ الدنية وتخلص من كبرياته وحاول ألا يوقع الأذى بأحد من شعبه . وهو الذى يمنع أسباب الفوضى واعتداء الأفراد بعضهم على بعض بما يضع لهم من دقيق النظام ، لا بأن يزيد أسباب الاعتداء ثم ينزل بالمعتدين العقاب ... لو تقدمت إلى الملك بهذه النصائح ، ألا يشع عني بوجهه ، ولا يستقبل حديثي إلا بإذن صاه ؟ فأجيبته أن نعم ، ثم أضفت أنه ما ينبغي أن يصارح الملوك بكل قول صحيح ، فلكل مقام مقال . ولكن إن كان عسيراً على الحكيم أن يقتلع من رموس الملوك أخطأها ، فليس ذلك عبّر له أن يهمل صالح الدولة . أفترك السفينة فى العاصفة الهوجاء لأنك لا تستطيع أن تسيطر على الريح ؟ وقلت له إن واجبك يا صاحبي ألا تنفجأ الملوك بكلام شاذ غريب لم تألفه مسامعهم ، بل شأئك أن تعالج الأمر فى مهارة وكياسة حتى تبلغ غايته ، وما لا تستطيع أن تصلحه كل الإصلاح فقوّم عوجته ما وجدت إلى ذلك سبيلاً حتى لا يكون سيناً كل السوء لأن الأشياء لا تطيب ولا تجود إلى أقصى غايات الطيب والجودة إلا أن طاب الناس أجمعون وذلك ما لن يكون إلا بعد حين طويل من الدهر .

فاعترضنى روافيل قائلاً : إذن فلن أغير شيئاً مما هو كائن ، وما دمت أعيش بين قوم مجانين فلاكن

له ناصح بأن يزعم باطلاً أمام الشعب إنه يعترم محاربة الأعداء ، ويأخذ فى جمع الضرائب تبعاً لذلك حتى إذا ما حصل مبلغاً جسيماً ، أعلن فى شعبه أنه أثر الصلح لأنه يحب شعبه ولا يرضى له سفك الدماء أو إذا أشار مستشار بأن يقرض الملك غرامات مالية على من يعتدى على هذا القانون أو ذاك من القوانين التى تقادم عهدها حتى نسيتها الناس . وبذلك يجمع مالا طائلاً من ظلم ظاهره العدل الشريف .

أقول لو أراد الملك أن يجمع لنفسه المال فأشار عليه المشيرون أن يبلجأ إلى تلك الوسائل وأمثالها ، بحجة أن بقاء الثروة فى أيدي الشعب يجعله صعب القيادة نزاعاً للثورة ، فمن الخبر أن تسلب أمواله على هذا النحو حتى يحرس الفقراء السنة التائرين ، فإذا عسأى أن أقول للملك بعد هذا ؟ أقول إن هذه النصائح لا تشرف الملك الذى تتوقف سلامته ومكانته على ثروة شعبه أكثر مما تتوقفان على ثروته الشخصية ؟ أقول إن الشعب يختار الملك ليحكم فى صالح الشعب نفسه لا فى صالح الملك ، وأنه يختاره ملكاً لينفق عمره فى تهيئة العيش الرغيد الهادئ للجميع دون أن يعرض الناس للضرر والخطر ولذا وجب على الملك أن يفكر فى ثروة شعبه أكثر مما يفكر فى ثروته هو ، كما أن وظيفة الراعى - من حيث هو راع - أن يطعم الغنم قبل أن يطعم نفسه ؟

من ذا تحدّثه نفسه بالثورة إلا الساخط على حاله الراهنة ؟ من ذا يسعى إلى تكبير الصفو إلا من لا يملك شيئاً يخشى أن يفقده ؟ .. إن الشعب إذا ازدري مليكه ولم يعد ينظر إليه نظرة الاحترام والتقدير بحيث يعجز الملك عن حفظ الأمن إلا بالسبل الباطلة والضرائب الظالمة فخير له أن ينادى عرش الملك ، لأنه إن أصر على البقاء فسكون ملكاً بشير جلال الملك .. إن الملك لا يشرفه أن ييسط سلطانه على شعب من المتسولين بل فخاره أن يحكم قوماً أغنياء . وهذا

مجنوناً مثلهم . وإلا فإذا أنا صانع ، أقول الحق فأصادف أنا صماء ، أم أقول الباطل وأنا عليم ببطلانه ؟ لا ، لن أقول باطلاً عن عمد ما حيت . وأما الحق فسينبئ على أسعاهم لأنهم لم يألفوه ، فلو صارحت الناس بما قاله أفلاطون في تنظيم الدولة أو بما يسود يوتوبيا من قوانين ظالم أن يعلموا أن أفلاطون وأهل يوتوبيا يأخذون مبدأ الاشتراكية ولا يقرون هذه الملكية الفردية التي تقوم بيننا .

إنك لتنصحنى يا سيدى مور أن أراوغ في بسط أرائى للأمر الحاكم فلا أواجهه بالحقيقة عارية مرة ، وذلك يذكركنى بشئ وهو أن آراء المسيح على حقيقتها بعيدة كل البعد عن أفهام الناس ، بل هى أغرب عليهم من آراء أهل يوتوبيا ، فلجأ القساوسة إلى سياسة عجيبة ، وهى أن يحوروا ويشذبوا من آراء المسيح حتى تقرب من أفكار الناس فلا تبدولهم عجباً . أتريدنى على انتهاج هذا السبيل في إعلان أرائى الجديدة ؟ لئى إن فعلت ما أفاد الناس شيئاً ، لئى إما تاركهم في غيهم يعمهون ، أو دافع بهم إلى ضلال فوق ضلالهم .

إذا رضيت أن أكون ناصحاً للملك فلما أن أقول رأياً يخالف رأيه ، وهذا يساوى إلا أقول شيئاً لأنه لن يستمع لى قولى ، وإما أن أقول ما يتفق مع رأيه وهذا يشجعه على ما هو ماض فيه من جنون .

خذها كلمة ياسيدى مور ، ما دامت الملكية الفردية قائمة فلا زجاء في إصلاح ، إلا إذا كان رأيك أن العدل يستقيم ميزانه إذا وضعت الأشياء في أبدى الأشرار أو إذا قسمت الثروة بين نفر قليل من الناس وعاش الباقون في فاقة وشقاء .

إن أهل يوتوبيا يأخذون مبدأ الاشتراكية ، ولذا ترى كل إنسان هناك مسدود الحاجات ، بل تغمره

وفره من الانتاج . . فأنا وأفق أفلاطون فيما ذهب إليه من اشتراكية ولست أعجب حين أعلم برفضه أن يسن الشرائع لقوم لا يستمعون لى نصحه في قسمة الثروة بالتساوى بين الجميع . فقد أدرك ذلك الفيلسوف العظيم ألا سبيل إلى سعادة المجتمع إلا أن تسود المساواة بين الأفراد في كل شئ ، وهذه المساواة المطلقة مستحيلة ما بقيت الملكية الخاصة قائمة . فإذا طفق كل فرد يسعى جهده في تحصيل ما يمكن تحصيله من الثروة كانت النتيجة المحتومة لذلك أن تنحصر الثروة في أبدى طائفة قليلة وأن يظل الباقون — وهم الكثرة الغالبة — في فقر وحاجة . مع أن هذه الكثرة في معظم الحالات — أحق — بالتبجح بالمال من أولئك الأغنياء ، لأن الأغنياء كثيراً ما يستولى عليهم الجشع في جمع المال دون أن يؤدوا عملاً يفيد أممتهم ، أما الفقراء فهم الذين يعيشون عيشة البساطة ويفيدون أممتهم بما يؤدونه كل يوم من الأعمال أكثر مما يفيدون أنفسهم .. فيبقى الذى لا أشك فيه هو أننا لن نبليغ الكمال في توزيع الثروة إلا إذا حططنا قوائم الملكية الخاصة .

ما دامت الملكية الفردية قائمة فسيبقى الفقر بعيشه الثقيل .

نعم قد تحف وطأة شره بعض الشرائع الحكيمه كإن يقرب حد أقصى لما يجوز أن يملكه الفرد أو لما يجوز أن يحوزه الملك من الأرض والسلطان ، وإن يحرم توزيع المناصب بالرشوة والهدايا لأن ذلك يجعل مناصب الدولة في مقدور الأغنياء وحدهم مع أن الحكماء من ذوى العقول الراجحة هم أحق بها ، أقول إنه قد تحف وطأة الشر بمثل هذه الشرائع ولكن البلاء لا يزول ولا يقتلع من جلوره إلا أن أتينا على الملكية الخاصة فحوناها محواً من الوجود .

فاعترض روفائيل قائلاً : ولكن اشتراكية الأشياء بين الناس لا تحفز أحداً إلى الجدة في العمل ،

وبذلك يكتب عليهم جميعاً أن يعيشوا عيش الفاقة  
فينضب معين الإنتاج بقلة العمل .

فأجابني : لست أعجب أن يكون هذا رأيك .  
فأنت تتصور الموضوع تصوراً باطلاً فلو رأيت معي  
أهل يوتوبيا وشهدت حياتهم وما يسودها من قوانين  
— فقد عشت بين ظهرانيهم خمسة أعوام وكنت أؤثر  
البقاء لولا أنني طمعت أن أعود لأنشر بين الناس هنا  
أبناء ذلك العالم المجهول — أقول لو كنت معي  
يا صديقي مور لأيقنت أن ذلك هو نظام الحياة  
الكامل وأن لا نظام سواه .

ومن حسناتهم أنهم إذا علموا شيئاً جديداً مفيداً  
من تطوح به الأقدار كما طوحت بي إلى بلادهم ،  
فإنهم لا يترددون لحظة في الأخذ به وتطبيقه ما دام  
صالحاً نافعاً . أما نحن فوا أسفاه .. نسمع بنظام أحسن  
من نظامنا فلا نأبه له . ولعل ذلك الفارق هو وحده  
الذي يجعل أهل يوتوبيا — في رأيي — أصلح منا  
لحياة والبقاء ، وإن لم تكن أقل منهم في الثروة  
والذكاء . فقلت لروفايل : إذا كان الأمر كذلك  
فأتوسل إليك أن تصف لي تلك البلاد . ولا توجز  
الوصف بل قل في إطناب لأعلم كثيراً عن أوضاعهم  
وأخبارهم ومدنهم وأخلاقهم وقوانينهم ونظمهم وكل  
ما تحب أن تثقل عنهم من جوانب الحياة وما أحسبك  
بانحلا علينا بهذا .

فقال : بل ليس أحب إليّ من ذلك ، فالأمر في  
ذهني بَيِّنٌ واضح ولكنّه يقتضى بعض أوقات الفراغ  
لروايته .

قلت : لتناول الآن طعام غداًتنا ولترجئ الحديث  
إلى وقت آخر .

وكان أن قرعنا من الطعام وعدنا إلى الحديث  
حيث كنا ، فجلسنا على المصطبة العشوية ، وآثرت  
ألا يدنو منا أحد من الخدم حتى لا يضطرب حبل

الحديث . وجلسنا ثلاثتنا : أنا وصديقاي بطرس  
وروفائيل ، وصمّت روفائيل قليلاً وأرغفت له الأذان ،  
فشرع يقول :

## الكتاب الثاني

يوتوبيا جزيرة يبلغ عرضها في وسطها — وهو  
أعرض أجزائها — مائتي ميل : ثم ينثنى طرفاها  
بحيث تصبح الجزيرة في شكل هلال وليد ، وينفذ  
البحر بين طرفيه اللذين يبعد أحدهما عن الآخر أحد  
عشر ميلاً أو ما يقرب من ذلك .

وتنض في وسط الجزيرة صخرة عالية أقيم عليها  
برج حصين تحرسه حامية من الرجال وقد تَنَتَّ  
صخور تحت سطح البحر بقرب الشاطئ بحيث يستحيل  
على القادم الغريب أن يسلك بسفنته سبيلاً سوى إلا أن  
يهديه دليل من أهالي الجزيرة إلى الميناء الذي يقصد  
إليه وهذه الصخور الناتئة كفيّلة وحدها أن تسحق  
الأسطول المهاجم كأنها ما كان ... هذا في البحر ،  
وأما في البر فقد شيد حاجز منيع على حافة الجزيرة ،  
أقامت بعضه الطبيعة وعمه الإنسان ، فيكفي عدد  
قليل من الجنود لحاية الجزيرة كلها من هجمة الأعداء  
وفي جزيرة يوتوبيا أربع وخمسون مدينة كبيرة  
جميلة تتكلم كلها بلسان واحد ويلبس الأهليون  
جميعاً طرازاً واحداً من اللباس ، ولهم جميعاً خلق  
واحد ، وتسود المبادئ كلها نظم واحدة وقوانين بعينها  
ولا تبعد مدينة عن مدينة أكثر من رحلة يوم واحد  
مشياً على الأقدام ، وعلى كل مدينة أن تختار من بين  
أبنائها شيوخاً ثلاثة فيجتمع شيوخ الجزيرة كلها معاً  
للتشاور في شئون الدولة .

والمدينة تنقسم إلى أسر لا ينبغي أن تقل الواحدة  
منها عن أربعين شخصاً يخضعون جميعاً للرجل

وزوجته اللذين لا بد أن يكونا هاتلين حكيمين تقدمت بهما السن ، وعلى كل ثلاثين أسرة يقوم رئيس أو حاكم ، وتشترط الدولة على كل أسرة أن ترسل كل عام عشرين من أبنائها إلى مزارع الريف حيث يقضون الحول في فلاحة الأرض ، حتى إذا ما مهر الجميع في الزراعة كان لكل واحد الحق في البقاء في الريف إن أراد .

أما واجب المزارعين فهو حراث الأرض وزرعها وتربية الماشية وقطع الأخشاب وإرسالها إلى المدينة ، وهم يربون قليلا من الجياد الحوشية لتدريب الشبان على القروسية وركوب الخيل .

وهم لا يزرعون إلا قمحا خبزهم ، وأما شربهم فنبيلة العنب أو عصير التفاح والكثيرى أو الماء القراح . ولا بد أن يزرعوا ما يزيد عن حاجة المدائن جميعا ليصدروا القدر الزائد إلى الأمم المجاورة .

والمدن كلها متشابهة بحيث يكفيك أن تعرف واحدة منها لتعرفها كلها ، وسأصف لكم إحداها وتسمى «أمورت» لأنها مقر مجلس الشورى وتعرف لها بقية المدائن بال رئاسة .

تقع أمورت في حضن تل وطى ويتخللها نهر تصب فيه نهيرات كثيرة ، وأهلها يحافظون على متابع هذه الأنهار فيقيمون حولها الأسوار حتى لا تمنعهم عدو أو يصيبها بأذى . وقد أحاطوا المدينة بسور من الصخر عال كثيف ، واحفروا حولها خندقا عميقا تحفه الأشجار والأشواك .

وأما المنازل فقد تلاصقت في فخامة وجمال . تمتد بينها طرق لا يقل عرض الواحد منها عن عشرين قدما ، وزرعت الحدائق الغناء خلف الدور ، ولكل منزل بابان أحدهما يطل على الطرق والآخر يفتح في الحديقة الخلفية وهى أبواب يسيرة الفتح والإغلاق ولا يجوز لساكن الدار أن يغلقها بالأقفال والدرابيس

حتى يتيسر لمن شاء أن يمر خلالها ، ولهم يظل صاحب الدار أبوابه وليس في الدار ما يملكه ملكا شخصيا . هذا إلى أن أهل المدينة يتبادلون الدور حيناً بعد حين ... وتذب المنافسة بين سكان الطرق المختلفة ، ولذا فهم لا يدخرون وسعاً في تجهيل الطرق وتنسيقها حتى تبدو بهجة للناظرين . ولعل أجمل ما يسترعى النظر في المدينة ، حداثتها التى يراعى في زرعها الجبال والإثمار في آن معا وأظن أن مؤسس المدينة كان قد عنى بالحدائق أول ما عنى .

### رؤساء المدينة

تختار كل ثلاثين أسرة ممثلا لها ، ثم يختار كل ثلاثين ممثلا من هؤلاء رئيسا . على أن يشترك الممثلون جميعا في انتخاب أمير البلاد الذى يظل في منصب الحكم ما بقى حيا ، إلا إذا ارتكب من الخيانة ما يستحق العزل من أجله .

وإن نشأت خصومة بين الأفراد نظر في أمرها قاضيان من هؤلاء الرؤساء . أما ما يتعلق بشئون الدولة كلها فلا بد أن يعرض على مجلس الشورى بأجمعه على ألا يفد منه شئ إلا بعد مناقشته في المجلس ثلاثة أيام . ومن يناقش في أمور الدولة خارج مجلس الشورى يحكم عليه بالاعدام ، وهم إنما أرادوا بهذا القانون ألا يتأمر الأعضاء خارج المجلس مع الأمير على انتهاج خطة يدبرونها .

ولا يبيح قانون مجلس الشورى أن يناقش موضوع إلا إذا سبق عرضه في جلسة سابقة ولا يجوز البتة أن يبدأ عضو من فوره في بحث موضوع لم يسبق عرضه في جلسة سابقة ليتقوا بذلك شر أن يقول العضو كل ساعة تمر بذهنه ويأخذ في الدفاع عنها بغير روية ولا تفكير .

## العلوم والصناعات والأعمال

الزراعة صناعة محتومة على الجميع رجالا كانوا أو نساء ، فهم يمارسونها منذ الصغر فيلقنون مبادئها العلمية في المدرسة ويأولون شئونها العملية في مزرعة مجاورة لمكان إقامتهم .

ثم لكل فرد في الدولة أن يختار إلى جانب الزراعة صناعة أخرى يتعلمها من وجهيها العلمي والعمل كصناعة الأقمشة أو البناء أو الحداودة أو النجارة . ويفرض قانون يوتوبيا أن يلبس الرجال جميعاً لباساً لا يختلف فيه رجل عن رجل ، وأن يكون للنساء - المزوجات رداء واحد كذلك ، ولغير المزوجات من رداء آخر ، وقد روعي في الحلة المقررة أن تكون جميلة سهلة لاتعوق حركة الجسم ، وأن تصلح للصيف والشتاء معاً ، وعلى كل أسرة بحكم القانون أن تنسج ملابسها بنفسها .

أقول إن كل فرد في يوتوبيا لابد أن يتعلم صفة يختارها فوق الزراعة ، على أن يقوم النساء بصفة عامة بالصناعات البسيطة نوعاً كالغزل والنسج وأن يقوم الرجال بالشاق من الأعمال كالبناء وما إليه . على أن العرف السائد في معظم الأسر أن يأخذ الطفل صناعة أبيه ، فإن حدث أن طفلاً نقر من صناعة أبيه تولت الدولة نقله إلى أسرة أخرى يشتغل بها بالصناعة التي اختارها ذلك الطفل . فالزراعة وصناعة أخرى محتومتان على كل فرد بغير استثناء ، ولكل فرد بعد ذلك أن يختار ما يشاء من الصناعات في أوقات الفراغ .

فإن كان واجب الدولة أن تكلف كل فرد بها بعمل يوثبه ، فواجبها كذلك ألا تسمح بأن يجبر فرد على العمل من الصباح إلى المساء كأنه حيوان أعجمي ، فلا ينبغي أن يزيد العمل كل يوم على ست ساعات ، ثلاث منها قبل الظهر ثم يؤذن للعالم بساعتين للغذاء

والراحة ، ثم ينجزون بقية علمهم في ثلاث الساعات الباقية ويتناولون بعدها عشاءهم ، حتى إذا ما كانت الساعة الثامنة من المساء أنصرف الجميع إلى المخاض حيث ينامون ثمانى ساعات

ومن حق الفرد أن يتصرف في وقت فراغه كما يريد على ألا يتجه في ذلك إلى الرذيلة وسوء السلوك ؛ والدولة تنظم محاضرات تلقى في الصباح من كل يوم ليستمتع إليها من أراد أما بعد العشاء فهم يخصصون ساعة اللعب والسمر ، ينفقونها في حديقة الدار إن كان الصيف ، وفي قاعة داخل الدار إن أقبل الشتاء . ولكنهم لا يبيحون ألعاب الترد وما يشابهها ويؤثرون ألعاباً تشبه الشطرنج .

ولقد غيّل إليك أن ست ساعات لا تكفي لينتج العاملون محصولاً كافياً ، فلا ينبغي عن ذهنك أن في الأمم الأخرى شطراً عظيماً جداً متعللاً لا عمل له ، فلا عمل للنساء وهن النصف من كل أمة ، وحتى لو عمل النساء في بلد وجدتهن غللاً في ذلك مكان الرجال .

ثم أضف إلى ذلك رجال الدين والسادة الأغنياء الذين تسموهم أشرافاً وثبلاء ، فضلاً عن خدامهم هؤلاء الأشراف . زد على هؤلاء وأولئك ألوف المتسولين الذين يسترون تعطلهم يستار المرض . فاحذف هذا العدد الجسيم من أية أمة شئت وحددني كم يبقى بعد من الرجال العاملين ؟ هم قليلون - أقل جداً بما قد تصور لنفسك - فإن عملوا ساعات كثيرة كل يوم فلن ينتجوا ما ينتج أهل يوتوبيا في ست ساعات .

ثم سائل نفسك كم من هذه الفئة القليلة العاملة في بلادنا يعمل عملاً مفيداً . إنهم أقل من القليل ، لأنه حيث يسود المال تتبع أعمال تافهة لا خير فيها لتشجيع الملاذ الدينية التي يسعى إليها الأغنياء . أما إذا

عمل كل فرد عملاً مفيداً ، إذن لأفليهم ينتجون في زمن قليل ما يزيد على حاجة الجميع .

وفضلاً عن ذلك كله فأهل يوتوبيا يوفرون على أنفسهم كثيراً من العمل بفضل المساواة التي يفرضونها بين الناس . فليس لأحد منزلان . أو أكثر كما هي الحال بيننا . وبذلك يدخر البناؤون كثيراً من جهدهم الضائع في هذه البلاد ، ولا يجوز للرجل هناك أن يستهلك أكثر من جلاب واحد كل عامين ، فأين هذا مما تراه حولك من تصرفات المترفين الأغنياء الذين لا يكفي الواحد منهم عشر حلال في العام الواحد ؟

وقد تسألني : ومن ذا يقوم في أرض يوتوبيا بالأعمال الشاقة العسيرة كحرف الطرق وما إليها والجواب أن ذلك متروك للمسجونين من الخرمين ، فإن بقي شيء أعلنت الدولة أن من يقبل على هذا العمل فله أن يستمتع بوقت فراغ أطول مما يستمتع به سائر الأفراد وبذلك تفرى قوماً باختيار هذه الأعمال ، لأن حكومة يوتوبيا أعلنت على نفسها ألا ترغم أحداً على عمل من الأعمال .

### اتصال الأفراد

فلنا إن مجتمع اليوتوبيا يتألف من أسر وأن رأس الأسرة هو أكبر الذكور سناً ، فإن خرف ولى مكانه من يتلونه في السن .

وتشترط حكومة يوتوبيا ألا تريد الأسرة ولا تنقص على حد أقصى وحد أدنى تفرضهما الدولة فرضاً ، فإن زادت أسرة على العدد المقرروض أضيفت الزيادة إلى أسرة قل عدد أفرادها . فإن زادت أسر المدينة كلها أخذت الزيادة لتكمل النقص في مدينة أخرى . وإن زادت المدن كلها أخذ العدد الزائد من كل مدينة ليجمعوا في مدينة جديدة تبني لهم في أرض مهمة .

وفي كل مدينة أربعة أحياء « أقسام » لكل قسم سوق خاصة به تضع فيه كل أسرة ما تنتجه ، فيذهب أرباب الأسر ليأخذ كل منهم ما يحتاجه أسرته دون أن يطالب بشيء يدفعه أو ضريبة يؤدونها . . وفي المال والضرورة ؟ أليس المحصول الناتج أكثر مما تقتضيه حاجة الناس ؟ إذن فليأخذ كل منهم ما يريد ، ولا عمل للخوف من طمع يغري الناس بأخذ ما يزيد على حاجتهم لأن كل فرد يوقن يقيناً لا شك فيه أنه لن يتعرض يوماً للحاجة والفاقة ، فما الذي يغريه بالطمع ؟ إن صنوف الحيوان قد تخشى الحاجة والجوع فتكس من القوت ما لا حاجة لها به في وقتها الراهن ، ويضيف الإنسان إلى خوفه من الجوع زهو وكبرياء بكثرة ما تملكه يداه . ولكن أرض يوتوبيا لا تعرف معنى الحاجة لكثرة إنتاجها بسبب اشتغال أهلها جميعاً بالإنتاج ولا تعرف معنى الزهو بكثرة الأملاك لأنها فرضت بين الناس المساواة في كل شيء .

وإذا ما حان موعد الطعام نفخ في صور ليخف الناس إلى قاعات فسيحة تسع أفراد القمم جميعاً حيث يأكلون معاً طعاماً واحداً ، أعدته طهاة شعبيون . ويجوز لمن يريد أن يحتجز لنفسه ما يريد من الطعام ليأكله في داره على حدة . ومن تقاليدهم أن يُحجَرَ أولاً طعام المرضى ليرسل لهم في مستشفياتهم ، وطعام الغرباء الذين قد يزورون بلدهم حيناً بعد حين . وتبدأ كل وجبة بقراءة شيء مما بحث على الفضيلة . ولرؤساء الأسر الحق الأول في الحديث على الموائد ليستمع إلى حديثهم سائر الأفراد ، على أن واجب هؤلاء الرؤساء أن يستحثوا الشبان على الحديث ليعودوهم الجراءة وحسن الكلام .

### السفر

على من يريد السفر إلى بلد غير بلده أن يستأذن الدولة في ذلك ، لتسمح له بالأمد الذي يجوز له أن

بِقَضِيهِ فِي رَحْلَتِهِ ، وَلَيْسَ هُنَاكَ مَا يَدْعُو الْمَسَافِرَ إِلَى أَنْ يَصْطَلِحَ زَادًا أَوْ مَتَاعًا ، فَأَيُّهَا حُلْ فَهُوَ بَيْنَ أَهْلِهِ وَعَشِيرَتِهِ عَلَى شَرْطِ الْأَيْمَتِ بِغَيْرِ عَمَلٍ فِي مَكَانٍ مَا أَكْثَرَ مِنْ يَوْمٍ وَاحِدٍ ، فَإِنْ أَرَادَ الْبَقَاءَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ كَانَ حَتْمًا عَلَيْهِ أَنْ يَزُولَ مِهْنَتُهُ عَلَى الْفَوْرِ . فَإِنْ زَادَ الْإِتْنَانُ فِي مَدِينَةٍ وَنَقَصَ فِي مَدِينَةٍ أُخْرَى . مَدَّ النِّقْصَ هُنَا بِالزِّيَادَةِ هُنَاكَ . وَإِنْ كَانَ فِي الْجَزِيرَةِ كُلُّهَا زِيَادَةٌ فِي الْخِصُولِ ، أُرْسِلَتِ الزِّيَادَةُ إِلَى الْأَقْطَارِ الْخَاطِرَةِ لَتُوْزَعْ عَلَى الْفُقَرَاءِ .

وَأَهْلُ يُوْتُوِيَا لَا يُحِبُّونَ الذَّهَبَ وَلَا يَسْعَوْنَ إِلَيْهِ ، وَهُمْ يَقَوْمُونَهُ بِقِيَمَتِهِ فِي الصَّنَاعَةِ فَلَا يَجِدُونَهُ مَسَاوِيًا لِقِيَمَةِ الْحَدِيدِ . لَهُمْ لَا يَدْرُونَ لِمَاذَا تَخْلَعُ الْأُمَمُ عَلَى الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ قِيَمَةً لَيْسَتْ لَهَا بِحُكْمِ طَبِيعَتِهَا ، وَيُرُونَ أَنَّ الطَّبِيعَةَ أَمْ رَعُومٌ ، بَسَطَتْ كَفَهَا فَيَا يَفِيدُ غُرُودَتَنَا بِمَا لَا يَنْفَدُ مِنْ هَوَاءٍ وَمَاءٍ وَأَرْضٍ ، وَبَقِضَتْ كَفَهَا فِي التَّوَافَةِ الَّتِي لَا تَنْتَفِعُ وَدَسَتْهَا فِي بَاطِنِ الْأَرْضِ كَمَا فَعَلَتْ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ .

وَلَقَدْ خَشِيَ أَهْلُ يُوْتُوِيَا أَنْ يَنْخَدِعَ بَعْضُ النَّاسِ بِرَبِيقِ الذَّهَبِ فَيَأْخُذُونَ فِي جَمْعِهِ وَتَحْصِيلِهِ فَتَقَرَّرُوا أَنْ تَصَاحَ مِنْهُ قَبُودُ الْمُحْرِمِينَ وَأَغْلَالُ الْمَسَاجِينِ ، فَعَقَابَ هَذِهِ الْجَرِيمَةِ قَرُطٌ مِنْ ذَهَبٍ يَلْتَقِ بِالْأُذُنِ ، وَعَقَابَ تِلْكَ الْجَرِيمَةِ حَلْقَةٌ مِنْ ذَهَبٍ يَخْرُجُ مِنْهَا أَنْفُ الْحَجَرِ ، أَوْ عَقْدٌ يَطُوقُهُ عَقَبُهُ أَوْ سَوَارِيدُورٌ حَوْلَ مَعْمَصِهِ .

بِهَذَا أَتَزَلُّوا مِنْ قَلْبِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ حَتَّى أَصْبَحَا عَلَامَةَ التَّحْقِيرِ وَمَوْضِعَ السَّخَرَةِ وَالْإِزْدِرَاءِ ، وَأَمَّا سَائِرُ الْجَوَاهِرِ الْكَرِيمَةِ فَشَأْنُهُمْ فِيهَا أَنْ يَحِلَّ بِهَا الْأَطْفَالُ حَتَّى إِذَا مَاشَ هَوْلَاءُ عَنِ الطُّوقِ أَلْقَوْا بِهَا كَمَا يَلْقَى أَطْفَالُنَا بِلَعِبِهِمْ ، وَيَأْتِفُونَ اللَّعِبَ بِهَا حَتَّى يَبْتَرُوا أَنَّهُمْ قَدْ تَرَكَوْا مَرَحَلَةَ الطُّفُولَةِ ؟

وَلَقَدْ حَدَثَ ذَاتَ مَرَّةٍ أَنَّ بَعْثَ بَعْضِ الدُّوَلِ الْأَجْنَبِيَّةِ بِسَفَرَاتِهَا إِلَى أَرْضِ يُوْتُوِيَا : فَرَأَيْتُ بَعْضَ

رَأْسِي كَيْفَ اسْتَقْبَلَهُمُ النَّاسُ هُنَاكَ . . . جَاءَ السُّفَرَاءُ مُتَغَلِّينَ بِأَحَالٍ مِنَ الذَّهَبِ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَعَلَى صُدُورِهِمْ ظَنًّا مِنْهُمْ أَنَّ ذَلِكَ يَرْفَعُ مَرْتَلَبَهُمْ وَمَنْزِلَتَهُمْ فِي أَعْيُنِ الشَّعْبِ ، فَلَشِدَّ مَا دَهْشُوا حِينَ أَلْقَوْا الذَّهَبَ هُنَاكَ سَمَةَ الْمُحْرِمِينَ وَشَارَةَ الْأَطْفَالِ ، فَمَا لَبَّثُوا أَنْ أَلْقَوْهُ حَتَّى لَا يَكُونُوا مِنَ النَّاسِ مَوْضِعَ السَّخَرَةِ . . . وَقَدْ سَمِعْتُ طِفْلًا وَقَفَ إِلَى جَانِبِ أُمِّهِ أَتْنَاءَ مَرُورِ مَوْكَبِ السُّفَرَاءِ يَصْيحُ قَائِلًا : — انْظُرِي يَا أُمَاهُ كَمْ بَلَغَ هَذَا الرَّجُلُ مِنَ السِّنِّ وَمَا زَالَ يَتَعَلَّقُ بِلَعْبِ الْأَطْفَالِ .

فَأُجَابَتِ الْأُمُّ قَائِلَةً : صَهْ يَا بَنِي فَلَعْلَهُ تَتَابَعُ مِنْ أَتْبَاعِ السُّفَرَاءِ جَاءُوا بِهِ لِيَكُونَ مِنْهُمْ مَوْضِعَ الضَّحْكَ وَالسُّلُوى . . .

إِنَّ أَهْلَ يُوْتُوِيَا لَيَأْخُذُهُمُ الْعَجَبُ مِنْ رَجُلٍ يَتَلَبَّسُ بِهِ الْبِلَاعَةُ وَالْجَنُونُ حَذَّ الْغَبْطَةِ بِرَبِيقِ حَجَرِ كَرِيمٍ ، فَإِنْ كَانَ غَرَضُهُ الرِّبْقُ الْمُتَلَأَّلُ فَلِمَاذَا لَا يَمْلَأُ بَصْرَهُ بِرُؤْيَا الشَّمْسِ وَالنَّجُومِ ؟ وَلَشِدَّ مَا يَدْهَشُ مَسْكَنُ يُوْتُوِيَا حِينَ يَسْمَعُونَ أَنَّ أَهْلَ الْبِلَادِ الْأُخْرَى يَقْبِسُونَ مَرْتَلَةَ الرَّجُلِ بِمُقْيَاسِ نَسْجِ رِدَائِهِ ، فَإِنْ كَانَ دَقِيقَ الْفَزْلِ كَانَ الرَّجُلُ شَرِيفًا نَبِيلًا ، وَإِنْ كَانَ غَلِيظَهُ كَانَ مِنَ السُّوقَةِ وَالْعَامَةِ وَهُمْ يَتَسَاءَلُونَ فِي عَجَبٍ : أَمَا يَدْرِي هَوْلَاءُ أَنَّ الصُّوفَ الَّذِي صَنَعْتَ مِنْهُ الْمَلَابِسَ — رَقٌّ غَزَزْتُهَا ! أَوْ غَكَّظْتُ — كَانَ يَغْطِي جِلْدَ خُرُوفٍ بَعِيْنِهِ ، وَأَنَّ الْخُرَافَ فِي مَرْتَلَتِهِ سِوَاهُ فَلَا اِمْتِيَازَ لَصُوفٍ عَلَى صُوفٍ ؟

يَعِجِبُ أَهْلُ يُوْتُوِيَا كَيْفَ تَوَدَّى الْغَبَاوَةُ بِالنَّاسِ إِلَى تَقْوِيمِ الذَّهَبِ — مَعَ أَنَّ الذَّهَبَ بِطَبِيعَتِهِ لَا نَفْعَ فِيهِ — تَقْوِيمًا يَخْلُوقُ بِهِ عَلَى بَعْضِ أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ ، وَكَانَ يَبْقَى أَنْ يَكُونَ الذَّهَبُ أَدَاةَ خَلْعَةِ النَّاسِ وَنَقْمِهِمْ . . . يَعْجَبُونَ عَمَّا سَمِعُوهُ بِأَنَّ الْغَنِيَّ الْأَبْلَهَ فِي مَقْدُورِهِ أَنْ يَسْتَنْدِلَ مِنْ هَمٍّ أَحْكَمَ مِنْهُ وَأَعْقَلَ إِذَا كَانَ فِي حَوْزَتِهِ كَوْمَةٌ مِنَ الذَّهَبِ ، فَإِنَّ تَحَوُّلَ كَوْمَةِ الذَّهَبِ إِلَى خَادِمِهِ . أَصْبَحَ الْخَادِمُ مِنْ فُورِهِ سَيِّدًا وَالسَّيِّدُ خَادِمًا . . . وَأَعْجَبَ الْعَجَبَ عِنْدَ أَهْلِ يُوْتُوِيَا أَنْ يُحَرِّمَ نَاسٌ



الغنى لئلا يخاله مع أنهم على يقين من أنهم لن يكسبوا من ماله ملياً واحداً .

عرف أهل يوتوبيا كل ذلك فيما لقنوه في المدرسة وفيما قرأوا من الكتب التي يؤلفها ذوو الكفاية العقلية في أوقات الفراغ التي أشرنا إليها .

وأهم ما يعنون بدراسته سعادة الإنسان ، والرأى عندهم أن ينشأ كل إنسان مسعاده على شرط ألا تغرينا سعادة صغرى فنفقد بسببها سعادة أكبر منها ... وهم يعدون من علامات الجنون أن يجد إنسان مسعاده في إذلال غيره ، كأن يطالبه بالركوع بين يديه أو بالانحناء أو بلبس رداء أو بخلع رداء . ماذا يفيدك أن تكلف غيرك مثل هذا ؟ أخفف ذلك من آلامك التي تشعر بها ؟ ألا أبالك أو جدياً من أسلافك أوروئك أرضاً يكون من حقدك أن تكلف سواك بما يؤذيه ولا يفيدك ؟

وماذا أقول في أولئك الذين يملكون ثروة أضخم مما يتطلبون . . إن الغنى الذي يملك أكثر مما يحتاج يحزن ثروته ويحرص عليها ألا تتسرب إلى أيدي سواه ، ففى فرق بين مال يحزون ومال معلوم ؟ وانظر إلى هؤلاء الأغنياء يقتلون فراغهم في الصيد ، فخيرنى بربك ما لذة الصيد ؟ دحك من الأذى الذى يصيب الحيوان في غير مبرر ولا طائل ، وحدثنى ليم يسر الإنسان أن يتابع كلباً أرنياً ؟ إن كانت اللذة في رؤية الكلب وهو يجرى ، فلماذا لا يتابع كلباً كلياً آخر ؟ وأما إن كانت المتعة أن يرى الأرنب قتيلاً مهوش الجسد فأى نفس هذه التي تلتهم لذتها في منظر البريء يسحقه المعتدى ، والضعيف يفتك به القوى المقتس ؟ إن أهل يوتوبيا ليستنكرون ذلك ، ولا يجيزون لأحد منهم أن يسفك دم الحيوان . بل إن ما يتبحونه لطعامهم يكلفون الحريم بذبحة خشية أن يتحول القتل إلى عادة فيفسد بذلك واحد منهم وتميل نفسه إلى الشر .

أما سعادتهم فيقسمون أسبابها قسمين : سعادة روحية ينتمسونها في البحث عن الحقيقة ، وسعادة جسدية يجدها في الاحتفاظ بصحة الأبدان .

وهم لا يقرون وجهة النظر التي تحققر الجمال وتبدد قوة الجسد بالصوم والتشفي وما إليهما فليس من الحكمة عندهم أن ترفض اللذائذ مخدوعاً بأن ذلك هو الفضيلة ، أو أن تعرض نفسك لألوان من الشقاء والألم لتثبت أنك قادر على احتمال الصعاب فذلك في رأيهم قسوة وجنون .

ولما كان أهل يوتوبيا يعنون كل هذه العناية بصحتهم ، فانت تراهم خفاً سراعاً يمتثلون نشاطاً وقوة ، وكان من أثر ذلك قدرتهم على استئثار أرضهم أضمافاً ما تستثمر الأقوام الأخرى أراضيها مع أن قربة بلادهم ليست شديدة الخصب . . ولن تجد شعباً أطول من أهل يوتوبيا أعماراً وأقل تعرضاً للأمراض ، وكلهم مرح رقيق سريع ذكى هادئ قادر على بذل مجهود عضلي عظيم إذا اضطره الموقف إلى ذلك . ولكن حياتهم قلما تضطر أحداً على الاجهاد .

سمعى أهل يوتوبيا أنكلم اليونانية فالحقوا في تعلمها فلمعلمهم إياها ، لا لأنى اعتقد في نفسها لهم ولكن أردت أن أؤدى عملاً ما في تلك الأرض التي لا تعرف البطالة معنى . . فلم أكد أمضى في تعليمهم حتى أخذتني الدهشة من سرعة تقليدهم للتلفظ الصحيح وحفظهم للكلمات والعبارات . ولم تمض سنوات ثلاث حتى كان في مقدورهم أن يقرءوا ما أرادوا من الكتب اليونانية . . فاستعاروا منى كثيراً من كتبى ، وبخاصة كتب أفلاطون وأرسطو ، وكان عندهم عدد كبير من مؤلفات بلوتارك وأرسطوفان وهومر وبوريديس وسقوكليس وثيوسيليد وهيرودوت .

## العيد والمرضى والعلاج

الراهن ، على أن يعرض مثل هذا الأمر على مجلس الشورى .

وأهل يوتويا قد تواضعوا على ازدياد المرأة التي تحتقر الجمال الطبيعي فتقلده بالأصباغ والأوان الطلاء ، وقد علمتهم التجربة أن حب الزوج لزوجها لا يتوقف على خلاصة الوجه بقدر توقفه على الشرف والفضيلة فإن كان الجمال يبعث على الحب بادئ ذي بدء فلا شك في أن فضيلة المرأة وطاعتها لزوجها هما اللذان يعملان على بقاء الحب ودوامه . وهم لا يردعون أبناءهم عن فعل الرذيلة بالعقاب . ولكنهم يحببهم في الفضيلة بالجزاء والثواب ، وهم فوق ذلك يقيمون في ساحة السوق تماثيل العظاء الذين أحسنوا للدولة صنيعة حتى يَحْتَمِلُوا في ذاكرة الناشئين ويحفزهم إلى خدمة بلادهم واصطناع الفضيلة فيما يفعلون .

الحجة والاحترام يسودان معاملة الناس بعضهم لبعض ، ولا فضل لرئيس على مرءوس فلا زهو ولا كبرياء . ولا يميز أميرهم بلبس الحرير أو الذهب بل شارة الملك عندهم منبلة قمح يحملها رجل أمام الملك . وقوانينهم قليلة العدد جداً ، لأن شعباً بلغ ما بلغه أهل يوتويا من التقدم لا يحتاج لسوى قليل من مواد القانون . وهم يقيمون على سائر الشعوب أن تطبق في قوانينها وتطبق حتى تملأ بها المجلدات الضخام التي لا يجد أفراد الشعب من فراغهم وقتاً لمطالعتها وإن هم طالعوها ألغوها أعق من متناول أفهامهم وأنغص ... وهم لا يجيزون أن يلجأ أحد إلى عام يدفع عنه أمام القضاء ، فكل امرئ هناك يحفظ القانون ويدافع عن نفسه .

وهم لا يؤمنون بالمعاهدات بين أمة وأمة ، إذ يعتقدون أن الإنسان بطبعه عب لأخيه الإنسان ، وإن لم يكن كذلك فلن تجدى كلمات مكتوبة نفعاً في تعليمه ذلك الحب .

كل من أجرم أصبح عندهم عبداً رقيقاً يكلف بأشق الأعمال ويعمل عملاً متصلاً لا يتقطع ولا تحل عنه الأعلال ما دام عبداً ، وهم يبررون هذه القسوة بقولهم إن هؤلاء المجرمين قد نشأوا في بلد هبّاكل فرصة ممكنة لعمل الفضيلة وطاعة القانون . فإن أغرت الرذيلة أحداً بارتكابها رغم كل ذلك فهو خليق أن يستدل في غير رحمة .

وأما المرضى فيلقون منهم عناية ورعاية وعطفاً فاهل يوتويا لا يألون جهداً في معالجة مرضاهم . . . فإن أصيب المريض بعلّة لا يرجى شفاؤها وجلسهم يسارعون إلى مجالسته ومواسسته ليرفوها عنه . أما إن كانت العلة تسبب للمريض ألماً فضلاً عن استعصائها على البرء فإن القساوسة ورجال الدولة يأخذون في اقتناعه بقتل نفسه حتى يتخلص من ذلك الألم لأنه فوق أنه يؤلم سواء ولا يعمل للدولة عملاً مفيداً . ولكنهم لا يجبرون المريض على الموت إجباراً بل يقنعونه به حتى يستل روحه بيده أو يسمح لغيره أن يفعل ذلك وهو غارق في نعاسه . . . أما من يقتل نفسه دون أن يأذن له القساوسة ورجال الدولة ، فهو لا يستحق منهم دفناً أو إحراقاً ، ولذا تراهم يلقون جسده في مستنقع كربة .

أما الزواج فلا يؤذن للمرأة به قبل الثامنة عشر وللرجل قبل الثانية والعشرين . والزواج متى تم عقده بين الزوجين لا ينفصم إلا بالموت أو الزنا أو بأن يسلك أحد الزوجين سلوكاً غير محتمل وهم لا يجيزون قط أن يطلق الزوج زوجته لأن مرضاً أصابها إذ يرونها قسوة وحشية أن تهر إنسانة في وقت هي فيه أحوج ما تكون للمعونة والسوى .

ويجوز الطلاق إن أراد الزوجان ذلك ، مادام كل منهما قد وفق إلى شريك أصلح من شريكه

## الحرب

الديانة المسيحية في أرضنا حتى أقبلوا على اعتناقها زرافات وأفواجا ، لماذا ؟ لأنها تبشر بمذهب الشيوعية التي تمحو فوارق المال بين الرجال .

ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن رجلا منهم أخذته الحماسة في اعتناق المسيحية حتى انطلق بهجو سائر الديانات فأزلت به الدولة عقاباً صارماً ولم تلبث أن أبعدته عن أرضها ، لأنه يثير في الناس الفتنة الدينية ، وليس أشد من الفتنة عندهم شناعة وإجراماً . هم يبيحون لكل إنسان أن يعتقد ما يشاء من العقائد ، وأن يبشر الناس بمذهبه ما استطاع ، على شريطة أن يكون ذلك في غير اعتداء على سواه ...

ولعل ذلك أول قانون سنّته لهم مؤسس الجزيرة الملك يوتوي حين أقبل على تلك البلاد فوجدوها ممزقة بالخلاف الديني ، بل إن ذلك الخلاف نفسه هو الذي مهد له النصر والغلب ، فشرع لهم الحرية في الدين . فإن لم يستطع الرجل أن يقنع غيره بالقول والحجة ، فلا يجوز له قطعاً أن يلجأ إلى القوة والإرهاب .

وليس بين أهل يوتويا من يخصص نفسه لدراسة الدين كي يجعل الدين مهنة وصنعة ؛ إذ الشائع عندهم أن السعادة في الدار الآخرة مرهونة بشئ واحد . وذلك أن تتفق هذه الحياة الدنيا في عمل مثمر منتج .

والأيام المقدسة عندهم أول كل شهر وآخره . وأما الكنائس فمجيئة البناء رائعة المنظر ، فسيحة الأرجاء تسع عدداً كبيراً في وقت واحد ، وهي معتمدة بعض الشيء في داخلها لأنهم يرون أن شدة الضوء توزع الانتباه ، وهم حريصون على أن يركز المصلون انتباههم في صلاتهم .

والكنائس أعدت بحيث تلائم العقائد على اختلافها فليس فيها شارات لدين بعينه ، ولذا فالناس جميعاً يحششون في بيوت الله جنباً إلى جنب وإن اختلف الإله المعبود ، كل يصلي لربه وذلك ليؤاخوا بين العقائد ما أمكن ذلك .

وأهل يوتويا يمتنون الحرب ممتناً شديداً ، لأنها نكسة بالإنسانية إلى حيث الهمجية المتوحشة ، وهم لا يعللون النصر في الحروب من ضروب النصر . ولكنهم على الرغم من ذلك يلربون أبناءهم جميعاً ، رجالاً ونساء ، على المقاتلة كي يخفوا إلى صد العدو إن هاجمهم عدو ، أو يدروا عن أصدقائهم الخطر إن دهمهم خطر ، أو يجروا شعباً أرهقه الذل والاستعباد لأنهم يطمعون أن يكونوا حاة الحرية والإخاء .

وتراهم مع ذلك يكرهون أن يدحروا أعداءهم بسفك الدماء إن أفلحت وسيلة غير ذلك ، وهم يعدون أكبر النصر وأدعاه إلى الفخر أن يردوا كيلاً لمهاجمين بالخيالة والخذاع والذكاء والدهاء ، فإن وفقوا في ذلك رأيتهم يقيمون أنصاب النصر في كل مكان ويفرحون ويمرحون ، لأنهم يؤمنون بأن نصر الذكاء وحده هو الجدير بالإتسان ، وأما حرب الجسد للجسد والفتك وإراقة الدماء وإزهاق النفوس فتلك وسيلة في مستطاع الأسود والذئاب والكلاب ، وكل ذى ظفر وناب .

## الدين

في أرض يوتويا ضروب متنوعة من العبادات والعقائد، فمنهم من يعبد الشمس ومنهم من يؤله القمر، وهكذا إلى آخر ما تسمع به من ألوان الدين ... ولكن هؤلاء مجموعات قليلة العدد وأما الكثرة الغالبة هنالك فتعتقد في إله قوى قادر أبدى خالده ، وإليه ينسبون الحسب وما يصيب الأشياء والأحياء من تغير وتفكك وإحلال . ويظهر أن ضروب الديانات الأخرى أخذت في التقلص أمام هذه الأخيرة لأنها تبدو لهم أقرب إلى المعقول ... وما كذت أقص عليهم نبأ

وهم يذهبون إلى بيوت الله في آخر الشهر ليرفعوا  
الحمد لله على أن انقضى شهر وهم بخير ، وفي أول  
الشهر ليدعوا الله أن يغمهم ببركته في شهرهم المقبل  
ولا يجوز عند أهل يوتويا ذبح الذبائح لأنهم  
يعتقدون أن رحمة الله أوسع من أن يستزله سفلت  
دماء الحيوان الذي ماخلقه الله لإليجا .

تلك هي يوتويا - الدولة المثلى - التي أشاعت  
كل شيء بين الناس جميعاً ، فلا تعرف ما الفقر  
وما معناه . وأن أحداً منهم لا يملك لنفسه شيئاً ،  
ومع ذلك فكل الناس أغنياء . ولم لا يكون غنياً من  
لا يعبئ أمر معاشه في غده ومن لا يورثه هم أبناؤه  
وبناته خشية أن يصيبهم الفقر والتشريد بعد موته ؟  
من ذا يجرو أن يدعى بأن بلادنا تعرف العدل  
بمعناه الصحيح ؟ من ذا يزعم أن العدل يسود بيننا  
وهو يرى تحت أنفه أن الأغنياء لا يعملون شيئاً ،  
أو قل لا يعملون عملاً مفيداً لأنفسهم أو لأمتهم ؟  
فأى عدل يميز أن يستمتع هؤلاء بالمال الوفير . بينما  
العمال من زراع وصناع ، الذين يكسبون كدحاً  
مضنياً ، والذين لولاهم لما قامت للدولة قائمة ،  
يعيشون في ذل وبؤس وفقر ، لأنهم يعيشون في بؤس  
لا يعرفه الحيوان الأعجم ، لأن الحيوان لا يعمل  
طوال يومه ، ولأن الحيوان لا يفضيه التفكير في

غده ، كما يشقى العامل الفقير المسكين حين يفكر  
في سن الشيخوخة ويسائل نفسه ماذا أنا صانع في  
شيخونتي التي ستعجزني عن العمل فلا أجد ما أقتات  
به ؟ إن أجور هؤلاء العمال لا تكاد تكفي سد الرمق  
في حاضرهم ، فكيف بهم في مستقبلهم ؟

أليس بلادنا قاسية ظالمة حين تكيل المال كيلاً  
للسادة الذين لا يعملون شيئاً ، ثم تغل يدها إلى  
عنقها حين تؤجر الحارث والصانع والعامل الذين  
لا دولة بغيرهم ؟ فإن تقدمت هؤلاء السن ،  
وعجزوا عن كسب القوت ، نسيت الدولة ما قدموه  
لها في سن الشباب من خدمات ، وتركهم يشعرون  
جوعاً ومرصاً ويموتون هملاً لا يأبه لهم إنسان .

ألا ما أبعد الثقة بيننا وبين أهل المدينة الفاضلة  
الذين اقلعوا المال من جذوره ، فانمحت أسباب الشقاء  
والفقر .

فلما أكمل روفاتيل قصته عن ذلك البلد السعيد ،  
كان الوقت قد حان للعشاء ، فاصطحبته إلى المائدة  
وتواعدنا أن نتلاقى مرة أخرى لنبحث في تلك النظم  
التي روى لنا نياها ، والتي لا أوافق على بعضها ،  
ولكني لا أجد لنا محيصاً عن بعضها الآخر إن أردنا  
أن نحيا حياة هائلة سعيدة .



# تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجائب لداود الأنطاكي

يقلم  
الدكتور عبد الحليم فتصهر

الأستاذ بكلية العلوم - جامعة عين شمس  
والمتدرب مدير أ. جامعة الكويت

## الكتاب

## ترجمة داود

ويقع في نحو سبعمائة صفحة من القطع الكبير :  
وقد قسمه إلى ثلاثة أجزاء ، تتضمن مقدمة وأربعة  
أبواب ، خص المقدمة بتمداد العلوم المذكورة  
في الكتاب ، وحال الطب معها ، ومكانته وما ينبغي  
له ولتعاطيه وما يتعلق بذلك من الفوائد . وتكلم في  
الباب الأول عن كليات هذا العلم ومداخله ، كما  
أفرد الباب الثاني لقوانين الأفراد والتركيب وأعماله  
العامة ، وما ينبغي أن يكون عليه من الخدمة ، نحو  
السحق ، والقل والغل ، والجمع والإفراء ، والمراتب ،  
والدرج ، وأوصاف المقتطع والمليّن والمفتّح إلى  
غير ذلك . وتكلم في الباب الثالث عن المفردات  
والمركبات ، وما يتعلق بها من اسم وماهية ومرتبة ،  
ونفع ، وضرر ، ورتبه على حروف المعجم . أما  
الباب الرابع فقد تكلم فيه عن الأمراض وما يخصها من  
العلاج وبسط العلوم المذكورة ، وما يخص العلم من

يلقبونه بالحكيم الماهر القريد ، والطبيب الخاذق  
الوحيد ، جالينوس أوانه ، وأبقراط زمانه ، العالم  
الكامل ، وهو الشيخ داود الأنطاكي ، ولد بأنطاكية ،  
ولها انتسب ، وكان ذلك في القرن العاشر الهجري .  
وأنطاكية مدينة تقع في شمال سورية ، وسط سهل  
خصب جميل في الخوض الأدنى لنهر العاصي ، يرجع  
تاريخها إلى ثلاثمائة سنة قبل الميلاد ، وكانت من أشهر  
مدائن سورية في سالف الأيام .

قرأ داود كتب الأقدمين من اليونانيين من أمثال  
أبقراط وديسقوريدس وجالينوس كما قرأ لابن سينا ،  
والرازي والزهراوي وغيرهم ، وعنى بدراسة الطب  
العلاجي خاصة وتحضير الأدوية والوصفات وما نسميه  
الصيدلة ، ومن أشهر مؤلفاته كتابه الضخم « تذكرة أولى  
الألباب » والجامع للعجب العجائب » الذي اشتهر باسم  
« تذكرة داود » :

التفع ، وما يناسبه من الأمزجة ، وما له من المدخل في العلاج .

## الجزء الأول من الكتاب

يقول داود في مقدمة كتابه ، « عار على من وهب النطق المميز للغايات ، أن يطلب رتبة دون الرتبة القصوى ، ويقول كفى بالعلم شرفاً أن كلا يدعيه ، وبالجهد ضعة أن كلا يتبرأ منه ، والإنسان إنسان بالقوة إذا لم يعلم ، فإذا علم كان إنساناً بالقول »

ويقول عن الطب : إنه كان من علوم الملوك ، يتوارث فيهم ، ولم يخرج عنهم خوفاً على مرتبته . وقد عوتب أبقراط في بذله للأغراب ، فقال « رأيت حاجة الناس إليه عامة ، والنظام متوقف عليه ، وخشيت انقراض آل أسقليوس ، ففعلت ما فعلت » ثم يضيف داود « ولعمري لقد وقع لنا مثل هذا ، فاني حين دخلت مصر ، ورأيت الفقيه الذي هو مرجع الأمور الدينية يمشي إلى أوضاع يهودي للطب ، فعزمت على أن أجعله كسائر العلوم ، يدرس ليستفيد به المسلمون ، فكان ذلك وبالي ونكد نفسي وعدم راحتي من سفهاء لزاموني قليلاً ثم تعاطوا الطب فضرروا الناس في أموالهم وأبدانهم وأنكروا الانتفاع بي »

ومضى القول بداود فيضيف « على أفي لا أقول إني وأبقراط سلمان من اللوم ، حيث لم تنبصر ، فيجب على من أراد ذلك التبصر والاختبار والتجارب والامتحان فإذا خلص له بعد ذلك شخص متحه »

ولزيد حرص القدماء على حراسة العلوم وحفظها ، اتفقوا على ألا تعلم إلا مشافهة ولا تدون ، لثلاث تكثر الآراء ، فتذبل الأذهان عن تحريرها اتكالا على الكتب ، قال المعلم الثاني (القازاني) في جامعه : « واستمر ذلك إلى أن انفرد المعلم الأول — يريد أرسطو — بكمال الكتابات فشرع في التدوين ، فهجره أستاذه أفلاطون على ذلك فاعتذر عنده عن فعله » .

وقد قسم داود العلوم والمعارف إلى أقسام ، عرفها وسماها ، وحدد مدلولاتها فلم يترك كيمياء أو فلكاء أو رياضة أو فقها ، أو منطقاً ، إلا رسم حدوده ، وبين أغراضه وحدد مراميه . ثم عاد إلى الطب فقال « ينبغي لهذه الصناعة الإجلال والتعظيم والخضوع لمناطها ، لينصح في بلها ، وينبغي تزنيها عن الأراذل ، والضم به على ساقطى المهمة ، لثلاث تدركهم الرذالة عند واقع في التلف قيمتهم ، أو فقير عاجز ، فيكتفونه ما ليس في قدرته » . قال هرمس الثاني « وهذا العلم خاص بآل أسقليوس » ، وكان أبقراط يأخذ العهد على متعاطيه فيقول « برئت من قابض أنفس الحكماء ، إن خبت نصحاء ، أو بذلت ضراً أو كلفت بشراً أو تدلست بما يغم النفوس وقعه ، أو قدمت ما يقل عمله ، إذا عرفت ما يعظم نفسه ، وعليك بحسن الخلق ، بحيث تسع الناس ، ولا تعظم مرضاً عند صاحبه ، ولا تسر إلى أحد عند مريض ، ولا تجس نبضاً وأنت معبس ، ولا تجرب بمكرهه ، ولا تطالب بأجر وتقدم نفع الناس على نفعك واستفرغ لمن ألقى إليك زمامه ما في وسعك فان ضيعته فأنت ضائع » .

ما أجدر العاملين بهذه المهنة ، أن يعوا نصائح داود ، وأن يعملوا بها . أما قسم أبقراط فما زال حتى اليوم معمولاً به ، لا يمارس صناعة الطب ، إلا من ردد القسم ، وحيداً لو رددوا أيضاً نصائح عالما الشيخ داود الأنطاكي .

وأورد داود كثيراً من النصائح العامة كالتهى عن تناول الخبز الحار لإحداث العفونة والبخار ، أو لطيف فوق كثيف كبطيخ ولحم ، وما عهد من جمعه ضرر كسمك ولبن . قال وينجب محاذاة الفم بما يتناوله منه ، وتصغير القمعة ، وطول المضغ ، ولا يخلخ غداء على آخر قبل هضمه ، ولا يجوز التلي بحيث تسقط الشهوة ، بل يقطع وهي باقية . وينبغي أن يمزج الحلو بالحامض ، والحريف بالمالح ، والقابض بالخلل ، وأن يجعل

ثم انتقلت الصناعة إلى الإسلام ، وأول واضح فيها الكتب من هذا القسم الإمام محمد بن زكريا الرازي ، ثم ابن سينا رئيس الحكماء فضلاً عن الأطباء فوضع الكتاب الثاني من القانون . ثم توافد المصنفون على اختلاف أحوالهم فوضعوا في هذا الفن كتباً كثيرة من أجلها : مفردات ابن الأشعث ، وأبي حنيفة والشريف وابن الجزار والصانع وجرجس بن يوحنا وابن الدولة وابن التلميذ وابن البطار ، وأجلها كتاب يحيى بن جزلة ، وآخر من وضع في هذا الفن محمد بن علي الصوري .

ويقول داود بعد أن يستعرض أعمال هؤلاء العلماء العرب الذين سبقوه في التأليف في هذا الفن : إن كلاماً من هؤلاء لم يخل كتابه مع ما فيه من القوائد عن إخلال بالجليل من المقاصد ما يبدل ، أو إصلاح أو تقدير أو إطلاق للمفيدة وشرطها التقيد ، وكان تلخيص والتكرار من جهة الأسماء ، كذكرهم القطلب في عل وقائل أبيه في آخر ، وكلاهما واحد ، وفي المضار ، كقولهم في التنجيل إنه بالثمة مع أنه ضار بالصغراويين مطلقاً وبالكل من المهزولين ، وفي المصلحات ، كقولهم في السقمونيا ويصلحها الأهليلج الأصفر ، مع أن هذا في الصغراويين خاصة وفي السوداويين الكثير أو في الأوزان ، كقولهم في « الماهورانه » حد الشربة منها خمس عشرة حبة ، ولعمري إن هذا القدر لقاتل للاحالة ، وفي حب النيل أن حد الشربة منه نصف درهم ، ولقد شاهدت من شرب منه ثمانية عشر درهماً .

وفي الحق أن داود كان بارعاً ، رائعاً ، أميناً في نقده لسلفه من أرباب هذه الصناعة ، فذكر ما لم يراعهم وما أحدث من الأدوية والتجارب لم يولح حتى سنة ست وسبعين وتسعمائة من الهجرة حين كان يملئ كتابه الفذ « تذكرة أولى الألباب » و « الجامع للعجب العجائب »

الغذاء مضاداً للزمان ، فيستكثر في الربيع من البارد اليابس وتهجر الحلاوات واللحوم والبيض ، ويبالغ في الصيف من نحو اللبن والبقول الباردة ويهجر كل حار يابس ، ويضيف ، ومن أقوال الحكماء « من أراد البقاء فليباكر بالغذاء ولا يتأسى في العشاء ولا يأكل على الامتلاء ، فاما يأكل المرء ليعيش » .

وكذلك يتابع داود في الباب الأول من كتابه كليات هذا العلم والمداخل إليه ، أشباه ما ذكرنا من نصائح عامة .

أما الباب الثاني فقد خصصه داود بما أسماه القوانين الجامعة لأحوال المفردات والمركبات ويقول إن هذا الفن الأعظم والعمدة الكبرى في هذه الصناعة والجاهل به مقلد لا يجوز الركون إليه ولا الوثوق به ولا في أمر نفسه لاحتمال أن يأكل السم ولم يدرك ، فإن بعض المفردات في أشخاصها نفسها ، منها ما هو سم كالأسود من الغاريقون ( أنواع من عش الغراب ) والأعرج من الجندياستر والأزرق من الحلتيت . ولا شبهة في أن الجاهل بالمفردات متعذر التركيب ومعرفة لا تتم إلا بالوقوف على النبات في سائر حالاته .

يقول داود ، وأول من ألف في هذا الفن « ديسقوريدوس » ويعتب عليه إهماله الكمون والسقمونيا والغاريقون ثم « روفس » ثم « فوليس » ثم « أندروماخس » .

ثم انتقلت الصناعة إلى أيدي النصارى ، منهم دويدرس البابلي ، وإسحق بن حنين النيسابوري الذي عرب اليونانيات والسريانيات وأضاف إليها مصطلح الأقباط لأنه أخذ العلم عن حكماء مصر وأنطاكية ، واستخرج مضار الأدوية ومصلحاتها ، ثم تلاه ولده حين ففصل الأغذية من الأدوية فقط . ويستطرد داود : ولم أعلم من النصارى من أفراد غير هؤلاء :

الأول : الزمان الذى يقطع فيه الدواء ويدخر حتى لا يفسد .

الثانى : من أين يجلب الدواء ككون سقمونيا من جبال أنطاكية .

والمارسون للعمل الأقرباذنى والصيدلانى ، يعلمون أهمية الزمن الذى يقطع فيه الدواء ، لكى نحصل على أكبر قسط من العقار المطلوب ، فإذا كان ورقاً أو زهراً أو ثمرأ أو أصولاً ، فإن لجنتها موعداً لا ينبغي أن تجنى قبله أو بعده ، وإلا تلف العقار أو لم يأت بالفائدة المطلوبة ، أو فقد فاعليته ، أو غدا ضاراً بدلاً من أن يكون مصلحاً مفيداً ؛ كما يعلمون أهمية جلب العقار من مكان معين أو النبات من منبته فى موطن خاص : ونحن نعلم مثلاً أن بصحارىنا نوعاً من « السكران » يفوق فى مادته العلاجية وجوهره الفعال كل أنواع السكران فى العالم ، كما نعلم أن للبيئة التى ينمو بها النبات أكبر الأثر على فعاليتها كعقار . فقد تحقق داود من هذين الأمرين منذ مئات السنين ، فقال وينبئ على ذلك فوائد مهمة فى العلاج ، فقد قال أبقراط عاجلوا كل مريض بعقابر أرضه ، فانه أجلب لصحته ، وإنما كان التداوى والأغتذاء بهذه العقابر للتناسب الواقع بين المتداوى به .

ويعتبر الباب الثالث من تذكرة داود أهم أبوابها ، وأنه ليتضمن المفردات والأقرباذنيات مرتبة على حروف المعجم فأورد عدة مئات من أسماء النبات والحيوان والعقابر المتخذة منها أو من عناصر أو أملاح كيميائية وبالجملة كل ما يتداوى به :

### أولاً — النبات

يقول عن « آلوسن » — يونانى وهو رجل الغراب ، ومصر جزر الشيطان ، وبالشام حشيشة النجاة والسلحفاة لأنها ترعاه كثيراً ، ونعريه مبرئ الكلب ، يعطو بساق كالرازيانج وورقه بين حمرة وسواد ، وزهره

وقد اخنط داود لنفسه خطة فى مفرداته قال إنها تتكون من عشرة قوانين . ولا شك عندى أنه تأثر بالشيخ الرئيس فى كتابه فى هذا الفن الصيدلى ، ولكنه أضاف وصحح وحقق ، وأتى بالعديد من المفردات والمركبات مما لم يذكره سلفه العظيم .

أما القوانين العشرة ، التى ألزمها داود فى مفرداته فهى : —

الأول : ذكر أمائه بالألسن المختلفة ليعم نفعه .  
الثانى : ماهيته من لون ورائحة وطعم وتلزوج وخشونة وملاسه وطول وقصر :

الثالث : ذكر حسنه ودرجته ليؤخذ أو يجتنب :  
الرابع : ذكر درجته فى الكيفيات الأربع ليتبين الدخول به فى التراكيب .  
الخامس : ذكر منافعه فى سائر أعضاء البدن .  
السادس : ذكر كيفية التصرف به مفرداً أو مع غيره .

السابع : ذكر مضاره .  
الثامن : ذكر ما يعلجه .  
التاسع : ذكر المقدار المأخوذ منه مفرداً أو مركباً مطبوخاً أو منشفاً ، بجرمه أو عصارته ، أوراقاً أو أصولاً إلى غير ذلك من أجزاء النبات المختلفة .  
العاشر : ذكر ما يقوم مقامه إذا فقد .

ولعلنا إذ نقف وقفة عند قوانين « داود » نجد أنها قد أوفت على الغاية من حيث الطريقة العلمية الصحيحة من تحقيق للأسماء حتى لا تخطئ بينها ، ومن ذكر للمنافع والمضار ، والمقادير الدقيقة التى يتناولها المريض وطريقة تناولها وذكر البديل الذى يمكن استعماله إذا استعصى العقار الأصيل :

ومع ذلك فقد أضاف داود أمرين على أعظم جانب من الأهمية والمخطورة بالنسبة لصناعة الصيدلة وتحضير العقابر :



إلى الغيرة أشبه ما يكون بالخلة ، لولا تفاريعه ، وأكاليه إلى عرض يسير بطبقتين ، يفرك عن بزر كالنخنوخ ، إلى الخصرة والحدة والحرافة والمرارة وثقل الرائحة ، ويغش بالوخشيزك ، والفرق بينهما المرارة يقطع في أول حزيران أعنى بشنس أو يولييه ، يرى الآثار طلاء بالعلسل وينقى الكلى ويهضم الطعام ، وبدله حشيشة الفار أو حب الفار ، مثل نصفه أو مثاله نانخواه .

والأطريال : تعريبه « رجل الطير » ويسمى أيضاً جزر الأرض وهو كالشبت ساقا ، والخلة صفة ، لكنه مفرق ، وزهره أبيض ، يخلف بئراً إلى الغيرة ، حاد حريف حر الطعم ثقيل الرائحة ، إلى طول مشرف الأوراق ، يقطع من نصف آيار إلى نصف حزيران ، ويغش بالخلة ويعرف بالحلب ، وبالبقدونس ويعرف بنقص المرارة يستأصل شاقة البلغم وينقى الكلى والمثانة ، ويفتت الحصى شرباً بالعلسل ويجفف الجروح ضماداً . أما نفعه من البرص ، فأمر يقيني قد تقرر .

وقال عن الأبهل « هو ييوطس باليونانية » ، صنف من العرعر ، منه صغير الورق كالطرفا ، وكبير كالسرو ، ويقارب التنب في الحجم ، فيه حلاوة وقبض وحدة ، ويغش بالسرو وهو أصغر منه ، وبالطرفا ، ويعقد بالعلسل فيخرج آفات البطن كالديدان ومسحوقه يذهب الربو والبواسير أكلاً ، وداء الثعلب طلاء .

وعلى هذا النحو تكلم داود عن الآباز والأثرج والأثل والأثرار يقول واسمه « الامبرباريس » ويطلق على تركيب خاص تعريبه « المنقذ من الأمراض » ويعزى إلى جالينوس ويعرف بطعم اللسان ، ينفع من السعال المزمن والصداع وأوجاع الصلر والمعدة وقذف المدة والدم وضعف الكبد والأمراض البلغمية ويخلص من السموم المشروبة ، ثم يصف في أسباب طريقة تحضير

الدواء . ويقول عن الأذخر : يسمى بمصر حلفاء مكة . نبات غليظ الأصل كثير الفروع دقيق الورق إلى حمرة وصفرة وحدة تقبل الرائحة عطري ، يدرك بتموز ( يولييه ) وأجوده الحديث الأصفر المأخوذ من الحجاز ثم مصر ، والعراق رديء ، ويغش بالكلولان ، والفرق صغر ورقه ، يحلل الأورام ويسكن الأوجاع من الأسنان وغيرها مضمضة وطلاء ، ويقاوم السموم ويطرد الحوام ، ويفتت الحصى ومع المصطكى يشفى من فضول البلغم وبالسكنين الطحاح وبماء النجيل عسر البول ومع الفلفل الغثيان .

وكذلك وصف الآراك وقال إنه عربي لم يذكره اليونان لأنه ينبت في أفامينا . وعن الأسفل قال إنه عربي وهو السمار وعندنا يسمى البوط وكذا الآس وأسد العدس وهو الهالوك ، والفاقة أو الهال أو حب اغال ( الجهان ) والقرنفل وفلفل الماء وفلفل السودان وفلفل انقرو ( حب الكتم ) والفنا وهو عنب الثعلب . والفرة وتسمى عروق الصباغين ، والصندل والصال والعشار والصفصاف والملث والتسرين والغاث والغار والرازبانج ولسان الثور واللعة . المرة ويقول عن اللبخ كان معروفاً بالسمية بفارس فلما نقل إلى مصر صار دواء . وكثيراً ما يضيف داود ومن مجرباتها ، ويذكر ما أعده بنفسه من عقاقير وما جربه من أدوية ووصفات كما يصف في أسباب وتفصيل طريقة تحضير الدواء فيقول ( صنعته ) .

### ثانياً - الحيوان :

كذلك أورد داود وصفاً ممنعاً لكثير من أنواع الحيوان ، مما يتخذ منه أو من بعض أعضائه عقاراً فقال « أبو عرس » ، باليونانية « سطيوس » ، حيوان يألف البيوت بمصر ، ويسمى العرسة ، والفرق بينه وبين الفأر طول رجله ورأسه . يرى من السموم كيف كان خصوصاً من طسيقون أى النبات الذي تسقى به

السهم فتسم ، وينفع الكبد ، ويوضع مشقوقاً فيجذب السم والسلا .  
الأرنب وفوائده في العلاج والأسفنج والأسد وأسد الأرض ، وهو الحرباء والأففى وأنواعها كثيرة والمختار منها للتداوى والرياق الإناث الرقاق السراع الحركة غير بيض ولا رقتش ، والأيل ، قال هو الكبش الجبلى ، إذا أحرق قرنه كان دواء مجرباً لقرصة الملى ونفث الدم والإسهال وينقى الأسنان ، ويشد اللثة ... الخ . والبازي والباقش والبط والبقر ، والبق ، والبلبل ، وأنواع من الحصوان تسمى « بنات » ذكر منها بنات الشيخ ، وبنات وردان ، وأنواع أخرى من البنات مثل بنات النار ، وبنات الرعد ، وتكلم عن التنرج وهو السمان عندنا وبمصر ، وهذا الاسم بلغة العراق ، وهو طائر فوق العصفور وتحت الحمام ، وعن التمساح هو حيوان مائى فى الأصل لكنه يعيش فى البر ، يقال إنه أغلظ الحيوانات جلدأ ، قيل إنه من خواص نيل مصر ، وإنه يحرك فكه الأعلى دون سائر الحيوانات . والثني اسم لما عظم من الحيوانات . والثعلب والجاموس والجرى ( بكسر الجيم وتشديد الراء ) سمك ليس له عظم غير عظم اللجين والسلسلة وهو القرموط ، والجراد والجمل والحيارى والحجل ، قال طير أغبر إلى الحمرة ومنه مرقش أحمر المنقار ورأس جناحه مطرف بالبياض والسواد كثير النرج قليل الطيران . والحلدة قال : هى الشوكة وهى من مباح الطيور معروفة كثيرة الوجود . والخردون حيوان كالورل الصغير والغضب إلى سواد وصفرة ، يوجد بالبيوت والجبال . والحرباء دوية كالجراد ذات قوائم أربع تتلون بلون ما تمشى عليه وتتفخ كثيراً ولها أنياب حادة ، وهى مولعة بالنظر إلى الشمس تدور معها فإذا صارت فوق رأسها تحيرت وضربت بلسانها حتى يعود الظل . والحمام يقول فى اللغة كل ما عب وهدر وكان مطوقاً ، والمراد به هنا الأوزق

البرى والملون الأهل ولباقى الأنواع أسماء أخرى كالفاخت والشفنين والقمرى والخطاف ، وقال هو السنور وعصفور الجنة وهو طائر شديد الحرارة ، لا يأوى البلاد الباردة إلا زمن الربيع ، وغلط من ظنه هندياً لأنه لا يذهب إلى الهند إلا زمن الشتاء ، فإذا جاء الصيف عاد ففرخ فى الشام ومصر ، والخفاش ، والخلد ، قال حيوان فى حجم ابن عرس لكنه ناعم سبط وله ناب أحسد من السكين يحفر به الأحجار ، أقوى الحيوانات سمعاً ، ثم الدب والدجاج ، والنراج ، قال هو السمان وهو طائر فوق العصفور مشبه إذا أمن أكثر من طيرانه ، والدلفين والدلم والدلدل والدلق والذئب والرخمة ، يقول طائر بين النعام والأوز أبيض ، عيناه شديدتا الصفرة يسكن الجبال والبرارى المقفرة ، والرخ والرعاد وقال عن « الروبيان » يريد الجنبرى يكثر ببحر العراق والقلمز أحمر كثير الأرجل نحو السرطان ، لكنه أكثر لحماً والروم تعرفه بابوجنبو ، وهو مدملج ، والزراغ وهو نوع من الغريبان ، والزربزب وهو المعروف الآن بالثنا يبلغ حجمه الكلب كثير الصوف مخطط الوجه ناعم . والزرافة والزرزور والسحلية وسام أيرص والسرطان والسقنقور والسلحفاة والسمانى والسمك والسنجاب والصفور والسيبى والشفنين وهو طائر أبيض يدور السواد حول عنقه ، والشقراق وهو طائر يقارب الحمام حجماً بين حمرة وخضرة وسواد ، والصقر والطاوس والظلم وهو ذكر النعام ، والعظاية والمقرب والعقاب والقلق والغراب والغزال والقار والفاخته وهى الحمام والقطا والقمرى والقنفذ والكركى والنسر والنعام والفمر والمدهد :

### ثالثاً — المعادن

أورد داود عدداً من المعادن قال إنها من المعاقير التى تلزم فى صناعة الطب فذكر « أباز » وهو الرصاص المحرق بالنار فى قدر ، إذا أطبقت صفائح الكبريت

أو الإسفيداج وأحرق وغسل وأعيد عمله حتى يكون هباء ، ينفع من الحروق مطلقاً سوى الشرى ، ويصلح العين ويحلل الأورام بالخل ؛ « أتمد بالسكر الكحل الأصفرهاني والأسود ، وهون كبريت ضعيف وزئبق رديئ عقدهما الرطوبة الغريبة بالحرارة الضعيفة فلذلك اسود ، ومولده جبال فارس والمغرب وأجوده الرزين والبراق السريع التفتت ، اللذاع بين مرارة وحلاوة وقبض ، وهو قابض مكثف ، يشد الأعصاب ويقطع الدم مطلقاً ، وتسنله أهل مصر بماء طوبة فيصير غاية في حدة البصر وحفظ صحة العين خصوصاً بالمسك ، يجلو الغشاوة والبياض ومع الحفص والساق يقطع الرطوبات ويشد الأجفان - وتكلم عن الإسفيداج ، والبارود ، قال ويسمى عندنا « الأشرش » والملح الصيني ، أجوده البراق الزؤين الحديث الأبيض السريع التفركتة ، وقال عن الباسليقون من الأكحال الملوكية ، صنعه أبقراط ، وكذلك مرهم الباسليقون ومعناه جالب السعادة ، وشرح داود طريقة صنعه من نحاس محرق ، وإسفيداج الرصاص وملح أندراوى ونوشادر .. الخ . وتكلم عن الرادى فقال إنه حجر خفيف أصفر إذا حلك ضربت سحائته إلى البياض ، نقى اللون يتكون ببلاد العراق يشارك الكهرب والسندوس فى جذب الثين . ويقول عن البورق يطلق على أنواع كثيرة ، ولكن المتعارف عليه هو الأبيض الخالص اللون المشى الناعم ، ويسمى بورق الصباغة ، لأنه يجلو بها القصة جيداً ، وبورق الخبازين هو الأغبر ، والنظرون هو الأحمر ، وقال عن « التوبال » مغرب من تلبك الفارسية ، وهو عبارة عما يتكاثر من المعادن عن السبك والطرق وأجوده الصافى الرائق الرقيق ، وهو تابع لأصله ، نحاسى ، أودهي أو فضى يقع فى المراهم ويستعمل فى أغراض طبية كثيرة . والتلج الصيني ، يطلق على البارود والجزع حجر مشعلب فيه كالسيوم بين بياض وصفرة

وحمرة وسواد وهو معدن بأقصى الفن . والجص وهو الجيس والجمشت ، حجر أبيض وأحمر وأساجونجى . وحجر اليهود ويسمى زيثون بنى اسرائيل وهو حجر يتكون بيت المقدس وجبال الشام ويكون أملس مستديراً أو مستطيلاً وأجوده الزيتونى المشتمل على خطوط متقاطعة ( وهو حيوان متحجر ) ، وحجر القمر ويطلق على الحجر الذى يجذب الفضة إلى نفسه وحجر السلون وخجر الأسفنج . ويسمى داود الأوساخ الخارجة من المعادن وقت سبكها يسمى « خبث » ، ويقول إنها جيدة للفرّوح إلا أن خبث الحديد أحسنها والرخام والرصاص والروستنج ؛ وأضاف : ويقال راسخت ، أول من صنعه أبقراط ثم فشا فى الناس وأجوده القطع الغليظة الغبر بين حمرة وسواد ، من أكبر عناصر الأكحال وأدوية العين ، وشربه ينفع من الاستسقاء والماء الأصفر وصنعتة أن يصفح النحاس رقاقاً ويطبق فى قدر وبين طباقه ملح وكبريت أوشب وكبريت ويوضع فى الأتون أسبوعاً . وتكلم عن الزجاج وأنواعه وألوانه والزواوق وهو الزئبق والزبرجد والزرنىخ والزمرّد والزنجار والزنجفر والزئبق والسبح وهو ثيابا يقول حجر جبلى ، والسبتادج وهو حجر المسن ، ويقول عن الطاليقون إنه فى النحاس كالفولاذ فى الحديد يتخذ بالعلاج ، وهو أن يذاب ويغطأ وقد طبخ فيه الأشنان الأخضر مراراً وقد يجعل معه قليل رصاص ويسمى نحاس صينى - والطلق والعقيق والفيروزج والكبريت واللازورد وذكر اللؤلؤ والماس والياقوت .

### الجزء الثانى من الكتاب

وقد بدأ داود الجزء الثانى من كتابه بالباب الرابع وخصه بتفصيل أحوال الأمراض الجزئية واستقصاء أسبابها وعلاقتها وضرر ومعالجتها الخاصة بها ، ثم ذكر بعض القواعد وقال إنها تجزئ منه

مجرى المقدمة ، وقال إن لكل موجود أربع ، «مادية»  
وهي الأصل ، و «صورة» وهي العين و «فاعلية»  
وهي المؤثرة ، و «غائية» وهي جواب لِمَ وُجد .  
يقول والمصادر الأولى للعقاقير ثلاثة : المعدن ،  
ثم النبات ، ثم الحيوان . ثم يسرد داود عدداً من  
القواعد مثل :-

#### قاعدة

ما كان أصلاً لشيء ، فذلك الشيء المنفرد على  
الأصل ، لا بد وأن يشابه أصله بوجه ما ، وقد تعدد  
الأصول فيتعدد الشبه ، إما على التساوى أو التفاضل .  
وقد ثبت أن ما عدا الإنسان من أنواع المواليد أصول  
له ، فيكون في أفراد أنواعه ما يشبه الحيوان شجاعة  
كالأسد ، وحقداً كالجمال ، ومكرراً كالذئب ؛ وجنباً  
كالأرنب ، وما يشبه النبات نفعاً كالقنفذ ، وضراً  
كالسكيران وطعماً حلواً كالعسل أو مرراً كالصبر ،  
وما يشبه المعدن صفاء كالذهب ، وخبثاً كالرصاص .

#### قاعدة

ما كان قابلاً للتغير وكانت موجبات تغيره غير  
مضبوطة ولا مأمونة فحفظ نظمه الطبيعي ، إما متعسر  
أو متعذر ، وعلى هذا تنفرد الحاجة إلى وضع قانون  
يفيد حفظ النظام أو رده إذا زال ، ومن ثم كان  
الطب قسمين : علماً ، هو الكلى - وعلاً ، وهو  
الجزئى .

#### قاعدة

إذا تعلق الحكم بأصل هو الأس فلا بد من  
ملاحظته في الفروع وإن كثرت ، وقد عرفت أن  
عناية أول الأوائل اقتضت الربط والقلق وتوقف  
ما في الكون والفساد على حركات ما فوقه فلا بد من  
تعليل ما في أحدهما بالآخر ، والبسيط لا يطلقه التغير  
بخلاف المركب ، وقد عرفت أن أفضل أنواعه النوع

البشرى فهو أحق بذلك ، وينفرد على هذه حصر  
العلوم والألوان والأرايح وغيرها من الكيفيات  
والأغراض ، ومن هنا كانت الأمور الطبيعية مفتاحاً  
لهذه الصناعة ثم الأسباب لكونها كالنفوس وعلى ذلك  
يدور حكم العلاج الجزئى ..

وعلى هذا النحو عرض داود نحواً من عشرين  
قاعدة ، جعلها دستور بحثه في هذا الجزء من  
الكتاب ، ثم رتب الأمراض على حسب الحروف  
الأبجدية فتكلم عن الاستسقاء وأنواعه ، وبين أعراض  
كل نوع أو كما يسميها علامته ، فيقول إن أنواع  
الاستسقاء ثلاثة اللحمى والزرق والطحى ، ثم يعقب  
بوصف طريقة العلاج في كل حالة ، وقال عن  
الأكلة اسم لما خبث من الخلط وأكل من مصدره إلى  
سطح الجلد ، وهي من الأمراض الظاهرة بصورها  
وإن كانت باطنة ثم يشرح أسبابها وعلامتها ثم طرائق  
العلاج ، ثم يقول : ومن الوضعيات المحزنة لها . أو من  
اختراعنا .

وأم الصبيان ، مرض يعترى الأطفال ، يقول  
وسببه عند الأطباء رطوبة ... الخ . وعند غيرهم  
نظرة من معيان يريد من حسود أو وقعة خصوصاً في  
الأماكن المألوفة للجن كالحمامات والأودية والأعتاب ،  
يقول ولا فرق بينه وبين الصرع إلا عدم خروج  
الزبد .

والإعياء ويميز بين الإسهال الطبيعى أو بمصاحبة  
حمى ورجع ، وإن كان معه دم فهو الدسطاريا  
الكبدية أو المعائية والمصحوب بالقيء هو البهضة .  
ثم أورد أمراض البحر والبرص والبهق والبواسير  
والشور والبرد .

وتكلم عن البيطرة والجذام ويسمى داء الأسد  
والجرب والحمرة والجشاء والجبرث وداء الحية  
والثعلب وداء الثيل والداحس وهو ورم الأطفال

والدمامل ودمعة العين والديدان والديابيطس والزكام  
والزحير والحميات والحصى من أمراض الكلى والمثانة  
والحكة والحفر والطاعون والطرش .

### الجزء الثالث .

أما الجزء الثالث من الكتاب ، فهو كما قيل في  
عنوانه تذييل لبعض تلاميذ صاحب التذكرة ، تكلم  
فيه عن البرقان والبقظة والكابوس والكته وهي من  
أمراض العين ، ثم أمراض الكلى وأمراض اللسان  
والثة والمفاصل والنسا والمعدة والمعا والمغص وأمراض  
المثانة والمالبخوليا والنبض والناسور والنفاطات وهي  
بنور حمر تبدأ بارتفاع يرق معها الجلد وتعطى  
اللمس رخاوة كالزرق وتنفتح عن ماء وصيد ، والربو  
والزرق والسكة والسلان ( من أمراض العين ) والسعفة  
وهي قروح في أصول شعر الحذب والسرطان والسيلان -  
وخص أحد فصول هذا الجزء بعلم التشريح وأمراض  
العين والصفراء ، والصلع والسنط وهو التاليل والقوابي  
والقراخ والقلاع والقى والتشريح والتشنج والبرعشة  
والكرزاز والخلد والاختلاج والزلات وأم الصبيان  
وهي انصباب مواد على الصدر تعمس التنفس والفقر ،  
والخفقان وذات الرئة وذات الجنب والظليعة وهي  
علة تصير معها الأطفال براقا إلى البياض تنكسر  
كالتزجاج ، والغثيان .

### وصفات عامة وخاصة .

وقد أورد داود عدداً من الوصفات العامة  
والخاصة ، ذكرها في ثانيا كتابه ، فذكر عدداً كبيراً  
من أنواع السفوف والرياق والسعوط ، والمراهم  
والمعاجين والدهانات والأكحال ، واللحوقات  
والأشربة وأحياناً ينسب التركيب إلى مبتدعه ، فيقول  
سفوف ابن سينا ومرهم أبراط ، وسعوط جالينوس ،  
ويقول عن سفوف المعلم ( يريد أرسطو ) ، يحكى

أن الاسكندر أرسل إليه يشكو سوء الخضم ، ويطلب  
دواء جامعاً ، يفتى عن غالب الأدوية ، وينفع من  
غالب الأمراض ، فأرسله أرسطو إليه قائلاً « لإجعله  
الحكيم الحاضر ، واستغن به عن الأطباء ، وهو نافع  
من الوسواس والصداع وضعف المعدة والرياح  
الغليظة ، والذرب ، والبخار ، ويقطع العرق الفاسد ،  
ورائحة البسطن الحبيثة من سائر الأعضاء ، ويذهب  
النسيان ، ويفتح الشهية ويهيج الباه ، ويدفع الحرقه ،  
ثم يورد داود صغته أى تركيبه .

وثمة سفوف يفتت الحصى ، وسفوف الطين  
لجالينوس ، وعشرات من أنواع السفوف ، وعشرات  
من الأشربة مثل شراب الزوفا ، وشراب الابرثم ،  
وشراب الأترج ، وشراب التفاح ، وشراب العود ،  
وشراب الورد ولكل استعمالاته ، ولكل فوائده  
العلاجية .

ويقول عن « سوطرا » إنها لفظة يونانية معناها  
المخلص الأكبر ، اتفق الأطباء على أنه مضمون النفع  
عظيم القدر ، يقارب الترياق الكبير ، يرى من  
الصرع ، يقول داود ، وقد حلت منه نصف مثقال  
في المربافن وسقيت منه مسموماً غاشيا فأفاق لوقته  
ودلكت منه لسان مفلوج من الجانبين فخلص بعد ثلاث  
وقلعت به البياض قطوراً بلبن النساء ، وهو ينفع من  
الأوجاع الكائنة في الدماغ والعين والصداع والصرع  
والجنون وأوجاع الأسنان والرئة والجنب والكبد  
والبواسير والرعشة والطحال وضعف الكلى ، والمثانة ،  
ويذهب القرص والمفاصل والنسا والتشنج والبحة ،  
وسائر السموم وأوجاع البطن ... الخ .

وكذلك يذكر داود عشرات الضمادات ، فهذا  
ينفع من أوجاع البطن وغيره لنفخ العصب والصداع  
وذلك للأوجاع الباردة ، وآخر للرئة والزلات

الحارة وغيره للقواني وآخر للأورام ، وغيره للعلل التي في المفصل والنسا .

وتكلم عن أنواع الطيبخ وفرق بينها وبين الأشربة قسمة طيبخ الأفيمون وطيبخ الأصول ، وطيبخ الفواكه ، وطيبخ الزوفا وغيرها من الأطبحة ، وقد حدد داود لكل طيبخ طرائق صناعته وما يستعمل له من أمراض .

وكذلك تكلم الشيخ عن الأطيان ( جمع طين ) وخواصها الطيبة ومنافعها ، واستعمالاتها مثل طين شاموس وغيره ، ثم عرض للأطيان المركبة ، تؤخذ من الأحجار بنسب مختلفة . كما تحدث عن العصارات وهي ما يعصر من النبات ، ويترك حتى يجف بالشمس وبذلك يفارق الربوب وهي كثيرة كالأقاقيا والماميثا ثم يتابع الشيخ هذه الوصفات العامة ، فيذكر الغاليات ( جمع غالية ) ويقول وهي من التراكيب القدعة الملكية ، ابتدعها جالينوس ثم توسع فيها وأسهب في ذكر صنعها وخواصها ، كما ذكر الفئائل ( جمع فئيلة ) قال منها ما يقطع الدم ، ومنها ما يجذب من أعماق البدن .

كما أورد عدداً من الفرزجات جمع فرزجة ، ولكل استعمالاتها وفوائدها . وتحدث عن الأكحال مثل كحل الزعفران ، وكحل جلاء ، وكحل الساج الهندي ، وكحل الباسليقون ، وكحل الرمادي ، وكحل وردى والألمد وما إليها من أدوية العين ، والقطرات والمراهم التي تصلح العين وتجلو البصر وتحمده . ولم ينس الشيخ مياه العين والآبار ، وخواصها العلاجية ، يذكر موضع العين أو البئر ، ويصف ماءها وفوائده واستعمالاته .

ملا يتفق والذوق العام أو أصول الطب الحديث في ثانيا كتاب داود « تذكرة أولى الأبواب والجامع للعجب العجائب » الكثير جداً مما لا يتفقد

والذوق العام ، وما لا يمكن أن يسبغه الطب الحديث ، ولا أظنه يمكن الدفاع عنه ، وأعتقد أن شيخنا قد استجاب في ذلك للمعتقدات العامة أو اعتمد على العامل النفسي في العلاج ، كأن يقول « إن حمله يدفع العين » أو « إن أدامة النظر فيه تقوى البصر » ، أو إن دمه طرياً يقلع البياض وزيله يقلع الكلف ، أو أن يقول « ومن خواصه ، أن صاحبه لا يموت غريقاً » وحمله يقوى القلب . أو « أن شرب مثقال من روث الكلب الأبيض مع ربع مثقال من الكيريت معجوناً بالشرج يقلع ما استعصى من الجرب » أو أن يقول في الحصاة ، « قبل يوضع دف على الأذن وينقر عليه ، فتسقط الحصاة » .

ولا يمكن أن نسيغ في العصر الحاضر التوصية باستعمال أمثال ما ذكرت من وصفات بدلاً من المضادات الحيوية أو تراكيب السلفاناميد أو النظائر المشعة ، أو مختلف الأشعات الكهربائية إلى غير ذلك من مبتكرات العلم في العصر الحديث من أمصال وحقق ، ولقاحات أصبح مفعولها مؤكداً .

### ما ليس من الطب أو الصيدلة في شيء

وقد حفل كتاب داود ، على عادة الأقدمين ، بما ليس من الطب أو الصيدلة في شيء ، فنزال الكواكب وبروجها ، والرق والتعاويد والفوائد والأدعية ، وأحاديثه في الجغرافيا والفلك ، إنما كان همه الجمع والتدوين ، فهو يدون ما وحيه من معرفة في هذا الباب أو ذلك ، ولا أظنه بما يمكن أن يتضمن في عرض هذا الكتاب الذي شهر بالطب والصيدلة ، أن تعرض لما ذكره داود من معلومات فلكية أو جغرافية ، أو من الرق والتعاويد وما أشبه .

### خاتمة

وبعد ، فهذا عرض سريع موجز لعمل عالم من

أعظم علمائنا الموسوعيين ، لا شك في أنه أحد العمدة  
التي قامت عليها صناعة العبدلة ، ما أخرجنا إلى  
دراسة هذا التراث وتحقيقه ، وتنقيته من الشوائب ،  
ونشره وعرضه على الناس في ثوب جديد وبأسلوب  
علمي حديث ، وإنما يقوم على ذلك نفر من سدنة  
هذا العلم في عصرنا الحديث وفي جمهوريتنا الفتية .  
ولا مراء في أن كتاب « تذكرة أولى الألباب »

الجامع للعجب العجائب « سيظل عمدة لأهل صناعته ،  
وسهجاً يحتذى في البحث والتأليف ، ولا شك أنه كان  
يلائم العصر الذي كتب فيه ، ولو قد أعيد تحقيقه  
ونشره بأسلوب العصر وأضيفت إلى مادته العلمية  
ما استحدثه العلم من أساليب وطرائق لكان قدراً في  
موضوعه وفريداً في بابهِ ولظل يحق كما كان أبداً  
تذكرة أولى الألباب الجامع للعجب العجائب .



# نظرية تركيب الذرة لنيلز بوه

بقلم  
الدكتور سماعيل بيوتي هزاع

رئيس قسم النظائر المشعة بمؤسسة الطاقة الذرية



نيلز بوه في من السبعين

عن محاضراً بجامعة كوبنهاجن سنة ١٩١٣ ثم  
محاضراً بجامعة مانشستر بالإنجلترا من سنة ١٩١٤ إلى  
سنة ١٩١٦ .

## حياته :

ولد « نيلز هنريك دافيد بوه » في أكتوبر سنة ١٨٨٥ في بيت جدته لأمه بمدينة كوبنهاجن بالدانمرك ، هو ابن العالم البيولوجي « كريستيان بوه » أستاذ الفسيولوجيا سابقاً في جامعة كوبنهاجن . كان « بوه » تلميذاً ذكياً نابهاً أحب العلم وكرس حياته له ؛ درس في جامعة كوبنهاجن إلى أن أتم المرحلة الجامعية ثم بدأ أبحاثه في الطبيعة والرياضيات . وفي سن الحادية والعشرين منح المداينة الذهبية للجمعية العلمية الدانمركية لدراساته الأساسية على التوتر السطحي . حصل « بوه » على درجة الدكتوراه في الفلسفة في علم الطبيعة سنة ١٩١١ من جامعة كوبنهاجن ؛ وفي العام التالي أي سنة ١٩١٢ سافر إلى إنجلترا وأجرى بحوثاً مبتكرة تحت إشراف مستكشف الإلكترون العالم الإنجليزي الكبير « ج . ج . طومسون » بمعامل « كافندش » بكامبردج ، وبعد ذلك اشترك في البحوث مع السير « أرنست رutherford » بمعامله بجامعة مانشستر ، وقد أصبح « بوه » « رutherford » صديقاً العمر حتى لقد سمي « بوه » ابنه « أرنست » اعترافاً بالصدقة الوطيدة بينهما .



وفي سنة ١٩١٣ نشر «بهر» نظريته الأساسية عن تكوين الذرة ، وقد تطورت وزيدت هذه النظرية منذ ذلك الوقت ، ولكن الفضل الأكبر يرجع إلى النموذج الأساسي للذرة الذي وضعه «بهر» والذي أدى إلى فهم أعمق في الكيمياء والكهرباء وانتهى إلى شيوع استخدام الطاقة الذرية .

وقد لاقت نظرية «بهر» عن الذرة ما تلاقيه كل نظرية جديدة في العلم من قوة معارضة وطول جدال وكثرة مناقشات حتى أثبتت صحتها التجارب العملية والملاحظات الطبيعية . ولم يقبل ذرة بهر حينئذ غير فئة قليلة من العلماء ، وقد احتاجت إلى تسع سنوات — أى حتى سنة ١٩٢٢ — لتقرها لجنة جائزة «نوبل» ، ورغم هذا التباطؤ ورغم قلة المعترفين بها من فطاحل العلم وقادته فقد حاز «بهر» جائزة «نوبل» لابتكاره هذا في علم الطبيعة في سنة ١٩٢٢ وهو وقتئذ في سن السابعة والثلاثين فكان أصغر من نالها سنًا في هذا العلم حتى ذلك الوقت .

وفي سنة ١٩٢٠ أنشأ «بهر» معهد الطبيعة النظرية بجامعة كوبنهاجن وعين رئيساً له ، وسرعان ما توافد الباحثون والعلماء للدراسة والعمل بهذا المعهد الذي ذاع صيته وطبقت شهرته الآفاق والفضل كله يرجع إلى رئيسه «بهر» .

وكان «بهر» أول من تلقى نبأ انشطار ذرة اليورانيوم عند قذفها بالنيوترون باهتمام بالغ فعند سماعه بالخبر حسَبَ وقَدَّرَ وتنبأ فلم يخب له تقدير ، وصدق التنبؤ العلمي عن الطاقة العظيمة التي تصحب انشطار ذرة اليورانيوم ومثيلاتها . بلغ «بهر» نبأ الانشطار وهو على ظهر الباخرة التي أبحر بها إلى أمريكا في يناير سنة ١٩٣٩ ، حملته إليه الباحثة «ليزمايتير» وابن أخيها الباحث «أوتوفريش» اللذان كانا يبحثان مع «بهر» بمعهد . فقد قرأ هذان

الباحثان بحثاً في الكيمياء للعالمين الألمانين «هان» و«شتراسمان» ، يحقق هذا البحث حدثاً جديداً غريباً ألا وهو انشطار ذرة اليورانيوم ، وقد توقعوا أنه من الممكن انشطار تلك الذرة إلى جزئين متساويين تقريباً ، وعند الانشطار تنطلق قوة تفوق كل تقدير سخرت فيما بعد كقنبلة ذرية استخدمت في الحرب العالمية الثانية فأنهتها ، وحذراً من احتمال استخدام «هتلر» للطاقة الناتجة من انشطار بضعة كيلو جرامات من اليورانيوم ٢٣٥ — والتي تعادل ما تحدثه آلاف الأطنان من المتفجرات — على هيئة قنبلة ذرية يرهب بها العالم ليفرض سلطانه عليه .

في ١٦ يناير سنة ١٩٣٩ وصل «بهر» إلى مدينة نيويورك وهناك قابل «بهر» — زميله «أينشتين» — العالم الرياضي الطبيعي المعروف الذي ترك ألمانيا هارباً من وجه «هتلر» . تناقش «بهر» و«أينشتين» في بعض المسائل العلمية واستعرضا الجديد في الرياضيات الطبيعية ولكن موضوع انشطار ذرة اليورانيوم والطاقة التي تصحب هذا الانشطار حسب قانون أينشتين عن المادة والطاقة كان أهم ما تعرضا له وأدركا خطورة تلك الطاقة إذا تمكن العلماء من الحصول عليها بصورة عملية . ومن اليسير حساب هذه الطاقة إذ أنه عند قذف ذرة اليورانيوم بالنيوترون فإنها تنقسم ثم تنقسم إلى قسمين ، ولما كان وزن ذرة اليورانيوم والنيوترون القديفة أكثر من وزن حاصلات الانشطار فقد حُسِبَ الفرق بين الوزنين واتفق أنه يعادل طاقة قدرها ٢٠٠ مليون إلكترون فولت من كل نواة تنقسم قسمين ، فإلى أين تذهب هذه الطاقة ؟ . وهل يمكن الاستفادة بها ؟

هذه الأسئلة شغلت أذهان «بهر» و«أينشتين» وغيرها من العلماء والمفكرين في بحوث الذرة . ولما سمع العالم الإيطالي «فرمي» — وهو مهاجر إلى أمريكا أيضاً هرباً من نظام «موسوليني» — الخبر النووي

الجديد الذى حملته وبلغه «بوهر» بدأ على الفور بحوثه فى جامعة كولومبيا التى يعمل بها ، وقد أدت بحوث «فرى» إلى نتائج هامة وهى إمكان حدوث انشطار متسلسل لذرات اليورانيوم ، ذلك الانشطار الذى ينتج الطاقة الذرية والقنابل الذرية والظواهر المشعة ، وبعد ثلاث سنوات من هذا التاريخ أنشأ «فرى» أول فرن ذرى ذى انشطار متسلسل فى العالم ، فبدأ بذلك العصر الذرى .

وقد بقى «بوهر» بأمريكا حتى منتصف العام (عام ١٩٣٩) وساعد فى رياضيات خاصة بانشطار ذرة اليورانيوم ٢٣٥ وذرة البلوتونيوم ، وكان أول من أعلن أن ذرة اليورانيوم ٢٣٥ هى التى تنشط وبذلك وجه البحث بأمريكا وجهة صائبة وسهل للعلماء وللباحثين الذين كثيراً من التعقيدات العلمية وقصر لهم الطريق إلى الغرض المقصود وهو الحصول على الطاقة الذرية البالغة الكبر حسبما دلت عليها الحسابات الرياضية بصورة عملية ، يتيسر التحكم فيها ، فنستخدمها فى السلم أو نطلقها دفعة واحدة فنستخدمها فى الحرب .

عاد «بوهر» إلى معمله بكوپنهاجن فى منتصف هذا العام واستأنف نشاطه العلمى مع صحبه الباحثين والوافدين من الدول باحثين فى كثير من المسائل النووية ومتبعين لتطوراتها ولتقدمها السريع المتزايد حتى أصبح لدى علماء العالم فى ذاك التاريخ من المعلومات ما يمكنهم من وضع برامج لاستخدام الطاقة الذرية فى السلم وفى الحرب .

وفى أبريل سنة ١٩٤٠ (أثناء الحرب العالمية الثانية من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٥) هاجم الألمان الدانمرك واستولوا عليها فى بضع ساعات ؛ وقد ترك الألمان الدانمركيين يدبرون حكم دولتهم لمدة أربع سنوات إظهاراً منهم للتعاون معهم وطمعاً فى كسب صداقتهم ؛ ورغم هذا فإن الدانمركيين كثيراً ما تسببوا فى كوارث للألمان

فأضربوا عن العمل لشل الإنتاج . ولما ضاق الألمان ذرعاً بالدانمركيين سجنوا ملكهم فى سبتمبر سنة ١٩٤٤ ، ونزعوا أسلحة الجيش الدانمركى ، وبدأوا إبادة اليهود بالدانمرك وكان عددهم ٦٠٠٠ يهودى دانمركى ؛ ولكن عند تنفيذ خطة الإبادة وجدوا أن ٥٠٠٠ منهم قد فروا إلى السويد سراً فى قوارب صيد صغيرة .

وقد هرب «بوهر» - وأمه يهودية - مع زوجته وابنه «آجى» ليلاً من وجه النازى على ظهر قارب صيد صغراسمه «نجمة البحر» إلى السويد كغيره من يهود الدانمرك . ومن السويد سافر هو وزوجته إلى أمريكا وقصد إلى منشآت الطاقة الذرية فى «لوس الاموس» فليحقاً بابنهما «آجى» الذى سبقها إليها .

بقى «بوهر» بأمريكا إلى أن انتهت الحرب ثم عاد إلى كوپنهاجن وإلى معمله الذى يعيشه وبدأ نشاطه العلمى به من جديد وبأشغال مسئولياته وتابع هو وصحبته البحوث ، كما كان يقوم بالقاء المحاضرات وتنظيم الندوات العلمية .

وكان «بوهر» مولعاً بالعلوم محباً للسلام يكره الحرب أياً كانت صورتها وكان ضد استخدام الأسلحة الذرية والنوية أسلحة القناء والدمار الشامل فى أى حرب قد تنشب لأنه كان يقدر مدى القناء الذى سوف يلحق بالإنسانية عند استعماله . ولما تفجرت القنبلة الذرية الأولى عام ١٩٤٥ طالب «بوهر» بأن توضع القنابل الذرية ومثيلاتها تحت رقابة دولية على الفور ونادى بتحريمها مهما كانت الظروف ، ولكنه للأسف لم ينبجح فى هذا المسعى الحميد الذى يدل على عظمة النواحي الإنسانية عند «بوهر» وما انطوت عليه نفسه من حب للسلام والتفانى فى خدمته . وكانت أمنيته التى لازمتها طيلة حياته هى تحريم استخدام تلك الأسلحة والتخلص منها ، وتوجيه النشاط الذرى إلى خدمة السلام ، وتسخير الطاقة الذرية للأغراض السلمية .

حضر « بوهر » المؤتمر الأول والثاني لاستخدامات الطاقة الذرية في الأغراض السلمية اللذين نظمتها الأمم المتحدة بجنيف في صيفي عامي ١٩٥٥، ١٩٥٨ .

وفي أكتوبر سنة ١٩٥٧ تسلم « بوهر » جائزة « فورد » للذرة للسلام البالغ قدرها ٧٥٠٠٠ دولار . وقد منح « بوهر » أكبر عدد من الجوائز ، ولم يمنح عالم من الجوائز مثله ، ولا نخطئ إذا قلنا إنه ربما منح أكبر عدد من الجوائز في التاريخ .

وكثيراً ما كان « بوهر » يستغرق في تفكير عميق باحثاً ومنقباً عن حل لمسألة علمية أو إثبات رياضي لنظرية في الطبيعة أو تطوير لقديم أو نقد لحديث أو تحرير لمقيد أو تفسير لغريب أو ابتكار لجديد أو ربط لمشاهدات إلى غير ذلك مما ينسبه نفسه ولا يشعره بما حوله في كثير من الأحيان ، وتلك خصال العلماء الأفاضل والمفكرين الفلاسفة . وقد ضايقه هذا الأمر ليلة هربه - من وجه النازي - إلى السويد إذ كان يحتفظ في ثلاثة منزله بزجاجة مملوءة بالماء الثقيل وهي مادة هامة وضرورية في البحوث النووية وتجارب الانشطار النووي وتسلسله ورأى أنه لا بد من أخذ زجاجة الماء الثقيل معه إلى السويد وحرص على عدم تركها ، وعند نجاحه في الهروب وجد أنه نسي وأخذ زجاجة البيرة بدلاً من زجاجة الماء الثقيل .

وفي أواخر أيام حياته عند ما كان يقترب من سن الثمانين اعتبر نفسه بلغ من الشيخوخة درجة لا تمكنه من ابتكارات علمية جديدة ووجه نشاطه إلى التدريس والعمل من أجل السلام العالمي .

وكان « بوهر » يحب زملاءه العلماء ، فقد أرسل الدعوات لعلماء الطبيعة في ألمانيا الذين كان يعتقد أنهم لا يطبقون النظام النازي مرحباً بهم بمعهد بكونهاجن ؛ وفعلًا حضر إلى معهده كثير منهم .

و « بوهر » أحد الدعائم القوية التي قامت عليها معامل مركز البحوث النووي الأوروبي في جنيف . مرض « بوهر » في صيف عام ١٩٦٢ ثم تحسنت صحته بعد إجازة قضاها في إيطاليا في خريف نفس العام وبدأ يكتب تاريخ حياته . وبعد ظهر يوم من أواخر شهر نوفمبر سنة ١٩٦٢ بينما كان يتكلم مع أحد زملائه أحس بخفقان فقصد سريره شاعراً بقليل من الصداق وسرعان ما فقد وعيه - وظل في غيبوبة فترة قصيرة انتهت بوفاته .

مؤلفاته :

أسهم « بوهر » في التأليف والنشر بنصيب كبير ؛ ومن مؤلفاته : « نظرية الطيف والتكوين الذري سنة ١٩٢٢ » ، « النظرية الذرية ووصف الطبيعة سنة ١٩٣٥ » .

وفي سنة ١٩٥٨ نشر « نيلز بوهر » كتابه عن « الطبيعة الذرية ومعرفة الإنسان » ؛ يجمع هذا الكتاب مجموعة من المقالات المختلفة التي كتبت في عدة مناسبات في مدى خمس وعشرين سنة وهي تعالج موضوعات متباينة . وتلك المقالات هي : -  
الصوء والحياة ، علم الحياة ، الطبيعة الذرية ، فلسفة الطبيعة وثقافة الإنسان ، مناقشة مع « أينشتين » عن مصادر وأصل وحدود المعرفة في الطبيعة الذرية ، وحدة المعرفة ، الذرات ومعرفة الإنسان ، العلوم الطبيعية والحياة .

حياته العلمية :

تلقى « بوهر » تعليمه الجامعي في وقت تقدمت فيه البحوث العلمية في الطبيعة تقدماً عظيماً ومشراً ، فيه كثير من التطور والتحرر الفكري في العلم . في هذا الفيضان العلمي بدأ « بوهر » بحوثه العلمية ، وكان هذا الوقت مناسباً له كباحث مولع بالناوحي الطبيعية

## نظرية بوهر عن ذرة الهيدروجين :

تابع « بوهر » التفكير في نموذج « رutherford » لذرة الهيدروجين وقلب الكثير من الافتراضات التي يتفق بعضها مع القوانين المألوفة ، ولما خذله تلك القوانين وقصرت عن أن تفسر طبيعة الأطياف المنبعثة من الذرات كما خذلت « رutherford » من قبل لم يكف عن التفكير بل واصله بعمق وتحرك مجرباً من الافتراضات ما لم يألفه العلماء ولم تأت به قوانين الطبيعة واضعاً نصب عينيه أن الفرض الذي يفسر الظواهر والملاحظات العلمية صحيح مهما بلغت غرابته وبعده عن المألوف ، بذلك نجح في وضع نظريته التي برهنتها التجارب العلمية .

## ذرة بها إلكترون واحد :

تتكون ذرة الهيدروجين من نواة هي بروتون واحد يدور حول تلك النواة إلكترون واحد في مدار دائري . يفترض « بوهر » أن كمية التحرك للإلكترون حول النواة هي كمية ثابتة أو مضاعفات هذه الكمية . هناك قوتان متعادلتان تعملان على الإلكترون سالب التكهرب في دورانه حول النواة وهي البروتون موجب التكهرب : الأولى قوة التجاذب بين شحنتين كهربائيتين مختلفتين من النوع والثانية قوة لطرده المركزية في اتجاه من المركز إلى خارج المدار ، وهذه القوة مألوفة لنا ونعس بها عند سيرنا في جزء من ناترة بسرعة إذ نجد أن هناك قوة تدفعنا خارج لدائرة .

من تعادل هاتين القوتين ومن كمية الحركة الزاوية السابقة حصل « بوهر » على علاقة رياضية لحساب نصف قطر المدار الذي يدور به الإلكترون ، فنصف القطر يتوقف على مضاعفات الثابت سالف الذكر . حسب « بوهر » قطر ذرة الهيدروجين فوجدناها

والنظريات التي تفسر الظواهر الطبيعية ، فقد كان علماء الطبيعة يقدمون للعالم في كل يوم نوعاً جديداً من التفكير العلمي لم يألفه العلماء والمفكرون من قبل : أثبت « أينشتين » أن المادة صورة من صور الطاقة وأثبت « ماكس بلانك » أن الطاقة تنتقل على هيئة تجمعات سماها « كم » وبرهن لورد « رutherford » أن السنرة قابلة للتجزئة ، وقد ظلت الذرة حتى ذلك الوقت أساس التكوين ولا تتجزأ .

## نظرية رutherford عن ذرة الهيدروجين :

قصد « بوهر » معامل رutherford . فوجد نموذج الذرة الذي وضعه « رutherford » موضع الاهتمام والمناقشة بين الباحثين بالمعمل وللمهتمين من العلماء بالجامعات الأخرى ؛ سار « بوهر » في الركب فاقترح وفكر وتعمق إلى أن هداه تفكيره إلى موطن الضعف في نظرية « رutherford » التي بنيت على ما سبقها من القوانين الأساسية للنظرية الكهرومغناطيسية . فنموذج « رutherford » هو أن ذرة الهيدروجين ما هي إلا مجموعة كالمجموعة الشمسية ، فتتكون من نواة موجبة التكهرب يدور حولها إلكترون سالب التكهرب . وحسب قوانين الحركة نجد أن الإلكترون يُجذب نحو النواة فيسارع نحو المركز بعجلة متزايدة ( المركز هو النواة ) ، بتطبيق قوانين النظرية الكهرومغناطيسية وجد « رutherford » أن هذه العجلة تحم أن يفقد الإلكترون طاقة من طاقته عن طريق الإشعاع فيقرب من النواة نتيجة لهذا الإشعاع حتى تفنى الطاقة ومعنى هذا أن ينبعث من الذرة طيف مستمر وهذا ما لا يحدث إذ ينبعث الطيف من ذرات العناصر على هيئة خطوط طيفية محدودة .

وقد كانت هذه إحدى العقبات التي لم يتمكن « رutherford » من التغلب عليها بما هو معروف من قوانين علم الطبيعة .

تقرب من واحد من مائة مليون من السنتيمتر ، وهذا يفتق مع نفس القطر الذى سبق حسابه بالنظريات المألوفة قبل ظهور نظرية « بوهر »  
كان هذا الاتفاق هو أول الأدلة على نجاح نظرية « بوهر » .

تابع « بوهر » خطواته الرياضية لحساب طاقات الإلكترون فى المدارات المسموح له أن يدور فيها حول النواة وفقاً للشروط والمبادئ التى افترضها .

حصل فى النهاية على علاقة رياضية توضح قيم تلك الطاقات ، وبين « بوهر » أن الإلكترون بدورانه حول النواة يعيش فى مستوى طاقة معين حسب مداره ، فإذا زبدت طاقة الإلكترون - ولذلك طرق عدة كالتسخين مثلاً - فإنه يبتعد عن النواة حتى يفصل منها وينطلق حرّاً فريداً ، ولو حدث أن انتقل الإلكترون من مدار إلى مدار ذى مستوى طاقة أقل فإنه يتخلص من جزء من طاقته يساوى الفرق بين الطائقتين وتظهر فى شكل ضوء منظور أو غير منظور يظهر كطيف خطى وليس مستمراً .

والطيف إن هو إلا مركبات الضوء العادى ، والضوء صورة أخرى من صور الطاقة المألوفة ؛ فحسب نظرية « بوهر » لو انتقل الإلكترون من مدار إلى مدار آخر ، مستوى الطاقة فيه أقل من مستوى الطاقة فى الأول ، فإنه يتخلص من فرق الطائقتين على هيئة طيف . وكل عنصر له طيفه الخاص الذى يتميز به . بحسب « بوهر » الطيف المنبعث من ذرة الهيدروجين فوجده يتفق مع التجارب العملية . وبهذا تحقق النجاح لنظرية « بوهر » وأصبحت من الدعام الثوية فى الطبيعة الذرية .

### النموذج الذرى :

بعد هذا استكملت الدراسات وأصبح النموذج المعروف للذرة عبارة عن نواة تحتوى على البروتونات

والنيوترونات تربطها بعضها ببعض قوى كبيرة تسمى بالقوى النووية ، وتحيط بالنواة مناطق تسبح فيها الإلكترونات التى تدور حول النواة فى مدارات ثابتة لا تمتد لها إلا لطاوى ؛ ويشبه هذا النموذج الشمس تدور حولها الكواكب . ونواة الذرة موجبة الشحنة ، والإلكترونات المحيطة بها سالبة الشحنة والذرة فى مجموعها متعادلة الشحنة .

### إتساجه العلمى :

أسم « بوهر » بنصيب كبير فى البحوث الذرية وبحوث الرياضاة والطبيعة النظرية ، وعليه تتلمذ الكثير ، وإليه يرجع الفضل فى كثير مما نشر من البحوث الذرية النظرية ، وقدم لعدد كبير من الباحثين من المساعدات والإرشادات والتوجيهات ما جعل لأستاذهم « بوهر » مكانة خاصة فى نفوسهم ومثالة عظمتهم ، ظهرت فى عديد من الفرص والمناسبات .. ويكفى هنا أن نسرّد بعضاً من إضافاته العلمية .

فى عام ١٩١٣ كان أول من فكر فى أن كمية الحركة الزاوية تزداد بمضاعفات ثابت ويسمى الثابت « بالكم » . وهى تفكير جديد جرى فى العلم نجح نجاحاً منقطع النظير عند ما فسر انبعاث الأطياف من ذرات العناصر بانتقال الإلكترون من مدار إلى مدار متخفصاً من فرق الطائقتين على هيئة طيف ، وقد سبقه فى هذا التفكير « بلانك » إذ أدخل نظرية « الكم » فى الإشعاعات الحرارية حتى أن الثابت السابق يسمى ثابت « بلانك » .

وفى عام ١٩٢٤ أكد « بوهر » و « كرامرز » و « سلاتر » أن الانتقال الموجى للضوء من جهة وامتصاصه وانبعائه على هيئة تجمعات تسمى « كم » من جهة أخرى حقائق علمية يجب إتخاذها أساساً لأى محاولة علمية . وقد شارك هؤلاء الثلاثة فى بحوث

ميكانيكا الأمواج ، وتبادل « بوهر » وجهات النظر في تلك البحوث مع « شرودنجر » العالم الأول في ميكانيكا الأمواج عندما دعاه لزيارة معهده بكونهاجن في سبتمبر ١٩٢٤ لإلقاء محاضرات في ميكانيكا الأمواج ، وفي الوقت نفسه دارت مناقشات علمية بالمعهد اشترك فيها « بوهر » ورفاقه مع « شرودنجر » واستمرت عدة أيام ، وأثناء الشهور التالية شهد معهد الطبيعة النظرية بكونهاجن نشاطاً لم يشهده من قبل انتهى بظهور ما يسمى « تفسيرات كونيهاجن لنظرية الكم » ، وقد أسهم « بوهر » في تلك المناقشات التي كانت تستمر حتى ساعة متأخرة من الليل بأكبر نصيب ، كما أسهم في تطوير وتفسير نظرية « الكم » .

### تفسيره لظاهرة الانشطار النووي :

شارك « بوهر » في النظرية التي تفسر كيف يكون الانشطار في نواة اليورانيوم رغم القوة الرابطة التي تمسك مفردات النواة ببعضها البعض ، وكان بسيطاً في تفسيره بساطة تجعل رجل الشارع يستطيع تفسيره قبل رجل العلم . تنشط ذرة اليورانيوم ٢٣٥ إذا قذف بـ نيوترون ، وكما هو معروف تتكون نواة ذرة اليورانيوم ٢٣٥ من ٩٢ بروتونا و ١٤٣ نيوترونا ، ومن المعروف أيضاً أن الجسيمات المشابهة الشحنة تتنافر ، فكيف إذن تستطيع البروتونات وهي موجبة الشحنة أن تعيش في حرم النواة الضيق بعضها بجوار البعض ؟ إذن فلا بد أن تكون هناك قوى تجاذب داخل النواة . فاطبيعة هذه القوى النووية ؟ لجأ العلماء إلى وصف هذه القوى بأنها قوى من نوع غريب عن الأنواع التي نعرفها ، فبالرغم من معرفتنا لحقيقة قوى التنافر نجد أنه ليس من السهل فصل البروتونات من النواة ، إذن يتحتم وجود قوى تجاذب بين البروتونات والنيوترونات وأن هذه القوى توجد

في الحيز الضيق فقط أي داخل النواة وهي إما أن تكون قوى تجاذب بين بروتون و بروتون أو بين نيوترون و نيوترون أو بين بروتون و نيوترون ، وفي حالة القوة بين البروتون والنيوترون نفترض أن كلا من هذين الجسيمين يقضي جزءاً من حياته على صورة بروتون والجزء الآخر على هيئة نيوترون ، ومن النظريات السائدة أنه عندما يتحول من صورة إلى أخرى يفقد جسيماً آخر مشحوناً بشحنة مساوية لشحنة البروتون تكون موجبة أو سالبة حسب نوع التحول وهذه الشحنة تحتاج إلى حامل وهذا الحامل هو جسيم آخر نسميه « الميزون » وهذه التحولات تجري بسرعة فائقة ، ورغم أن الميزون يتفادفه البروتون والنيوترون فإنه لم يثبت وجوده خارج النواة إلا في أحوال خاصة عندما ينبعث من النواة نتيجة تفاعلات نووية ، وتفسر القوة بين مركبات النواة بأنها نتيجة لتبادل الميزونات بين البروتونات والنيوترونات . وتفسر قوى التجاذب بين نيوترون و نيوترون أو بروتون و بروتون بأنها نتيجة تبادل هذه الجسيمات لميزون آخر لا شحنة له .

فإذا قذفت ذرة اليورانيوم ٢٣٥ سائلة الذكر بنيوترون فلأنها تمتص هذا النيوترون الذي قذفت به ثم تنقسم قسمين وتنطلق طاقة كبيرة كما ينطلق أيضاً عدد من النيوترونات يتراوح بين ٢ ، ٣ نيوتروناً ، تتفاعل النيوترونات الناتجة من انشطار هذه الذرة مرة أخرى مع ذرات اليورانيوم المجاورة فتشطرها وتنطلق منها نيوترونات أخرى تشطر ما يجاورها وهكذا يتسلسل الانشطار عند تعدد ذرات اليورانيوم ٢٣٥ .

لتفسير ظاهرة الانشطار تخيل « بوهر » النواة كقطرة سائل تستطيل وينحف وسطها إذا ما استثيرت بقذفها بالنيوترون ، وتندبذب في هذا الوضع وتنشط إلى شطرين يتساويان بالكاد مع رذاذ هو عدة من النيوترونات . وحسب وقدر ، وبذلك فسر كثيراً من

ظواهر النواة بهذا النموذج البسيط المسمى نموذج قطرة السائل .

### « بوهر » وزملاؤه العلماء :

كان « بوهر » سمحاً يكره الجمود ويميل إلى التحرر العلمى والابتكارات الجديدة حتى لو كانت على حساب نظرياته الشائعة ، وتبين سماحة « بوهر » بأنه أنشأ نظرية ونهات العلماء على تعميمها ثم شارك في الكشف عن عيوبها وتعاون مع العلماء على هدمها وسار مع النظرية الجديدة يطلب لها تعميماً ويشارك في تدعيمها .

وكان « لبوهر » مكانة عالية في نفوس زملائه العلماء في جميع الدول ، وليس أدل على علو شأنه بينهم - وما أكثرهم - أنهم عند بلوغه سن السبعين ( سنة ١٩٥٥ ) فكروا فيما يمكن أن يقدموه لزميلهم وأستاذهم في تلك المناسبة من آيات الحفاوة والتكريم إظهاراً لشعورهم واعتزازاً له بمجهوده في ميدان العلم وبفضله عليهم . كانت الهدية هى كتاب « نيلز بوهر والتطور في علم الطبيعة » ألفه الباحثون والعاملون مع « بوهر » من القدامى والمحدثين ، جمع هذا الكتاب بعض المقالات عن البحوث العلمية الهامة التى اشترك فيها « بوهر » أو أشرف عليها أو كان له الفضل الأكبر في التفكير في نشأتها ومتابعتها ، وقد كتبها علماء من دول مختلفة : فكتب « دارون » بكامبريدج

عن « استكشاف العدس الذرى » ، و « هيسنبرج » بمونتج « عن التطور في تفسير نظرية الكم » ، و « ياولى » بزيورخ عن « مجموعة لورنتز وانعكاس الفراغ - الوقت والشحنة » ، و « لاندو » بموسكو عن « نظرية الكم للمجالات » ، و « روزنفلد » بمانشستر عن « الكتروديناميك الكم » ، و « كلين » باستكهلم عن « نظرية الكم والتسوية » ، و « كاسمير » بايندهوفن عن « نظرية معامل التوصيل الأعلى » ، و « فريدمان » و « ويسكوف » بكامبريدج بأمريكا عن « النواة المركبة » ، و « هويلر » بپرستون عن « الانشطار النووى والاستقرار النووى » ، و « لندهارد » بكونهاجن عن « نفاذ الجسيمات المشحونة السريعة خلال المادة » .

ولا نقصد بسرد تلك البحوث والمؤلفين إلا لتدل على تعدد المجالات العلمية التى خاضها « بوهر » بنجاح مع علماء اختلفت جنسياتهم وتعددت مذاهبهم . وتلك القروع والموضوعات في علم الطبيعة النظرية والطبيعة النووية تحتل الصدارة لأهميتها البالغة وعلو تخصصها . وفى ختام هذا الفصل عن العالم « نيلز بوهر » ونظريته في تركيب الذرة ندعو الله أن يلهم الدول السداد لتضافر جهودها ولتتعاون في توجيه الطاقة الذرية لإسعاد البشرية باستخدامها في الأغراض السلمية ملين بذلك نداء « بوهر » ومحققين آمينته . والله ولى التوفيق .



# الرسالة للإمام الشافعي

بقلم

الدكتور محمد يوسف موسى

## ١ - حياته وآثاره

مولده ونشأته : وعقله الأملئ إلى أن يكون إماماً وعلماً خالداً على الزمان :

ورأت الأم أن تنتقل بولدها محمد إلى مكة ، ليعيش بين أهله ولا يضيع نسبه بين الجاهلين به . وفيها أخذت مواهبه تتفتح ويشرع في طلب العلم وأسبابه ، وذلك على رقة حاله ، حتى إنه كان لا يجد من القراطيس التي يكتب فيها سماعته .

وفي البلد الحرام حفظ القرآن وهو حدث ، ثم أخذ يطلب اللغة والشعر والأدب حتى برع في ذلك كله ثم انصرفت همته لطلب الحديث والفقه من شيوخهما ، مثل مسلم بن خالد الزنجي وغيره ، وأضاف إلى ذلك أن حفظ موطأ الإمام مالك . وكل هذا وهو يعاني من الفاقة وضيق ذات اليد .

وكان من الطبيعي وقد حفظ « الموطأ » أن يسعى للقاء صاحبه إمام دار الهجرة ، فذهب إليه قبل سنة ١٧٠ هـ وقرأ عليه كتابه من حفظه ، فأعجب الإمام به وبقرائمه ، لأنه كان من الفصحاء المعتودين . ولما

هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع ابن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب ابن عبد مناف . وبهذا النسب الشريف يكون ابن عم رسول الله ، ويجتمع معه في عبد مناف .

اجتمع عليه في طفولته الغربة واليتم والفقر ، فقد ولد سنة ١٥٠ هـ بفلسطين بمدينة غزة على الأصح أوعسقلان . وقيل باليمن ، كما جاء في بعض الروايات<sup>(١)</sup> ومهما يكن فقد ولد في بلد غريب بعيد عن مواطن قومه بمكة أو غيرها من بلاد الحجاز .

ومات أبوه قبل أن ينعم محمد هذا بمعرفته ، وتركه إلى أمه ، وكانت امرأة من الأزد . ولكن الله رعاها وأنته نباتاً حسناً . وكان له من آثار نسبه الرفيع ما أبعداه عن مواطن الريبة ، وحاطه من كل سوء ، وما جعله يطمح إلى معالي الأمور ، ويصل بحسبه

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ، ج ١ : ٦٣٨ ؛ تاريخ بغداد للخطيب ج ٢ : ٥٦ .



فرغ منه قال له : « يابن أخي تفقه تعلُّ » ، كما قال  
« يا محمد ، اتق الله فسيكون لك شأن » وقد صدقت  
فيه فِراسة الإمام .

ويذكر الريح بن سليمان الراوى المصرى أنه سمع  
الشافعى يقول عن لقائه للإمام : « وقدمت على مالك  
وقد حفظت الموطأ ، فقلت : إني أريد أن أسمع  
الموطأ منك ، فقال : اطلب من يقرأ لك ، قلت :  
لا عليك أن تسمع قراءتى ، فإن سبل عليك قرأت  
لنفسى . قال : اطلب من يقرأ لك ، وكررت عليه  
فقال : اقرأ فلما سمع قراءتى ، قال : اقرأ ، فقرأت  
عليه حتى فرغت منه ( آداب الشافعى ومناقبه ،  
للأبى محمد بن أبى حاتم الرازى المتوفى سنة ٣٢٧  
ص ٢٧ - ٢٨ ) (١) .

نبوغه وتقديره :

لزم الشافعى الإمام مالك بن أنس بالمدينة حتى  
مات سنة ١٧٩ ، وظهر نبوغه فى الفقه وفى سائر  
ما عنى به من العلوم . وكانت نزعة فى الفقه نزعة  
أهل الحديث ؛ وذلك لعلمه التام بالقرآن ومعانيه  
وشدة طلب الحديث الصحيح ، ليكون من أسانيده  
فى الأحكام الفقهية وإفئاته بها .

وبلغ من ذلك أنه كان - كما يذكر ابن حجر -  
إذا ذكر التفسير ، كأنه شهد التزيل ، وكما يقول أبو  
حسان الزنادى عنه : ما رأيت أحداً أقلد على انتزاع  
المعاني من القرآن ، والاستشهاد على ذلك من اللغة ،  
من الشافعى . ويذكر داود بن على لإمام أهل الظاهر  
عن إسحاق بن راهويه أنه قال :

ذهبت أنا وأحمد بن حنبل إلى الشافعى بمكة ،  
فسألته عن أشياء ، فوجدته فصيحاً حسن الأدب . فلما  
فارقتاه أعلمنى جماعة من أهل الفهم بالقرآن أنه كان

( ١ ) وراجع تولى التأسيس لابن حجر ص ٥٠ - ٥١ .

أعلم الناس فى زمانه بمعانى القرآن ، وأنه أوقى فيه  
فهماً ، فلو كنت عرفته لزمته . قال داود : رأيت  
يتأسف على ما فاتته منه (١) .

ولم لا عجب أن رأينا شيخه الأول مفتى مكة ،  
وهو مسلم بن خالد الزنجى يأذن له بالإفتاء وهو دون  
العشرين من عمره ، ويقول له : « أفت يا أبا عبدالله ،  
فقد آن لك أن تفتى » ، كما ينقل الرازى . وكما يذكر  
صاحب شذرات الذهب أيضاً .

وقد بلغ من نبوغه وعلو شأنه فى الفقه وأدواته  
أن نال بحق تقدير أقرانه ومن أتوا بعده ، وثناءهم عليه ،  
وإشادتهم به ، كما يذكر جمهرة مؤرخيه (٢) . هذا  
ابن حنبل يقول عنه : ما رأيت أحداً أفقه فى كتاب  
الله من هذا الفتى ، ويذكر مما برع فيه هذه العلوم  
الأربعة : اللغة ، واختلاف الناس ، والمعانى ( أى  
معانى القرآن ) ، والفقه .

ويذكر الخطيب عن طريق الحميدى أنه كان إذا  
ذكر عنده الشافعى يقول : حدثنا سيد الفقهاء . ومن  
المأثور عن ابن حنبل أن ابنه عبد الله سأله : أى رجل  
كان الشافعى ؟ فإنى سمعتك تكثر الدعاء له ، فقال له :  
يا بنى ، كان الشافعى كالشمس للنهار ، وكالعافية  
للناس ، فانظر هل لهُذين خلف ؟ وعنه من عيوض (٣) .

رحلاته وأثرها :

من دأب العلماء الأفذاذ الرحلة فى طلب العلم  
والسماع من شيوخه ، لا يبالون فى هذه السبيل بما  
يصيبهم من تعب ونصب . وقد كان الشافعى من هذا  
الطراز النادر من العلماء ، ولذلك رأيناه يرحل من  
مكة إلى المدينة ، فيلقى إمام دار الهجرة ويأخذ عنه .

( ١ ) تولى التأسيس ، ص ٥٨ .  
( ٢ ) مثل الخطيب البغدady ، وابن حجر ، وابن الهاد  
الحنبل ، وابن أبى حاتم ، وابن خلكان فى الوفيات ، وابن السبكي  
فى طبقاته .

( ٣ ) مفتاح السعادة ، لغاش كبرى زاده ص ٣٥ - ٩٠ .

ونراه بعد هذا في العراق أكثر من مرة ، ثم في مصر أخيراً حيث استقر به المقام ، ولقي ربه عام ٢٠٤ هـ بعد أن ملأ طباق الأرض علماً .

يذكر ابن خلكان في الوفيات (ج ١ : ٦٣٨) ، بصدد رحلات الشافعي بين الحجاز والعراق ومصر ما يأتي بتصرُّه : « وحديث رحلته إلى مالک مشهور ، فلا حاجة إلى التلويل فيه . وقدم بغداد سنة خمس وتسعين ومائة ، فأقام بها سنتين ، ثم خرج إلى مكة ، ثم عاد إلى بغداد سنة ثمان وتسعين ومائة ، فأقام بها شهراً ، ثم خرج إلى مصر ، وكان وصوله إليها في سنة تسع وتسعين ومائة ، وقيل : إحدى ومائتين ، ولم يزل بها إلى أن توفي يوم الجمعة آخر يوم من رجب سنة أربع ومائتين » .

وقد كانت رحلته الأولى إلى بغداد ، وإن اختلف المؤرخون في بيان سببها ، كبيرة الأثر بالنسبة إلى الشافعي وإلى الفقه نفسه ؛ وذلك أن أصحابه من المالكية كانوا يطلبون إليه أن يردَّ على الأحناف أهل الرأي ، ولكنه كان يرى أن يعرف ما كتبه قبل أن يتولى الرد عليهم ، وكان هذا طبيعياً .

ولهذا نراه لما وصل إلى العراق يختلف إلى محمد بن الحسن الشيباني ويأزمه ويكتب كتبه ، وبذلك عرف آراء فقهاء العراق . وفي ذلك يذكر عنه ابن العاد الحنبلي أنه قال : كتبت عن محمد وقرَّع بغير كتباً ، ولولاه ما انفتحت لي من العلم ما انفتحت .

كما يذكر ابن أبي حاتم الرازي (ص ٣٤) في هذا أن الشافعي نفسه قال أيضاً : « أنفتحت على كتب محمد بن الحسن ستين ديناراً ، ثم تدبَّرتها ، فوضعت إلى جنب كل مسألة حديثاً ، يعني ردأ عليه .

هكذا كانت بداية معرفة الشافعي بمحمد بن الحسن وكتبه وبأقوال الأحناف بصفة عامة ، وكان من الطبيعي - إذا راعينا اختلاف منهج أهل الحديث عن

منهج أهل الرأي اختلافاً كبيراً في استنباط الأحكام الفقهية - أن تكون مناظرات ومساجلات بين الطرفين إنه نفسه وهو يتكلم عن اتصاله بمحمد بن الحسن ولزومه مجلسه : « وكان إذا قام ناظرت أصحابه ، فقال لي : إنك تناظر ، فنظر في الشاهد والعين . فامتنت فآلح عليّ ، فتكلمت معه . فرفع ذلك إلى الرشيد فأعجبه ووصلني » (١) .

وحسنت منزلته لدى الرشيد ومحمد بن الحسن معاً ، حتى إنه يبررون أنه جاء مرة إلى منزل ابن الحسن وكان خارجاً إلى دار الخلافة ، فلما رآه نزل . وقال لغلامه اذهب فاعتذر . فقال له الشافعي : لنا وقت غير هذا ، فقال : لا ، وأخذ بيده فدخل الدار . ثم يقول راوي هذه الحادثة ، وهو أبو حسان بن عثمان الزبائدي (ابن حجر ٧١) : وما رأيت عمداً يعظم أحداً أعظام الشافعي .

هذا ، وكان أثر اتصال الشافعي بأهل الحديث أولاً وأخذه عنهم ، ثم بأهل الرأي ومعرفته بأقوالهم وآرائهم ومناظراته لهم ثانياً ، كان ذلك الأثر كبيراً جداً من ناحيتين : ناحية بحثه عن السنة وما يؤخذ منها وبيان الصحيح وحكم أخبار الآحاد في العمل أو عدم العمل بها ، ثم بوجوب الاحتجاج بالسنة بجانب القرآن بصفة عامة .

وبذلك إلى جانب بحثه في القرآن وبيان ناسخه من تنسخه ، وهل يجوز نسخ حكم من أحكامه بالسنة أولاً ويجوز ، إلى غير هذا كله من مباحث كتاب الله وسنة رسوله ، بذلك كان الشافعي بحث هو واضح علم أصول الفقه ، على ما سيأتي بيانه بشيء من التفصيل عند الكلام على كتابه « الرسالة » .

والناحية الثانية هي أنه وصل بعد الدرس والتحصيل وتمييز الصحيح من الآراء والمناهج من غير الصحيح

(١) ابن حجر ٦٩ . وسأمة الشاهد وإيمن هي سآمة التقص . بشاهد واحد للشدعي مع يمينه بدل شاهدين .

إلى أن يكون لنفسه مذهباً خاصاً ، هو ومط بن  
الطرفين ، طرف أهل الحديث وعلى رأسهم مالك  
وأصحابه بالمدينة ومصر ، الذين يجعلون عمادهم السنن  
والآثار ، ولا ينجحون إلى الرأي إلا بالقدر الذي يرونه  
ضرورياً .

وطرف أهل القياس والرأي ( بالعراق وما والاها  
من الأمصار ) الذين يعتمدون ، بعد القرآن المحكم والسنة  
الصحيحة التي لا ريب فيها ، على أعمال العقل ودقة  
النظر وقوة الجدل والأخذ بالقياس .

وكان النزاع شديداً بين هذين الطرفين المتعارضين  
فجاء الشافعي وسطاً يوفق بينهما ويأخذ من كل منهما  
بقدر ، فهو مثلاً ينصر السنة نصرأ شديداً ، ولكنه  
مع هذا يأخذ بالقياس في غير إصراف ، إذ يشترط  
أن يكون له أصل وسند من الكتاب والسنة .

وقد أعانه على سلوك هذا المسلك الحسن ، وإن  
أغضب به كثيراً من أهل الرأي وكثيراً من أهل الحديث  
والآثار أيضاً ، أنه كان طالب حق لا جدل في دراساته  
ومناظراته ، حتى لقد أثرت عنه هذه الكلمة :  
« ما نظرت أحداً قط إلا أحييت أو يوفق ويُسدد  
ويُعان ، وتكون عليه رعاية من الله وحفظه ،  
وما نظرت أحداً إلا ولم أبال بين الله الحق على لساني  
أو لسانه » (١) .

وأخيراً عاد الشافعي إلى مصر سنة ١٩٩ ، أو  
أوائل سنة ٢٠٠ واستقر حتى توفاه الله إليه وفيها لقي  
قبولاً حسناً بوصفه تلميذاً للإمام مالك ، إلى أن ظهر  
منه ما خالفه فيه . وفي الحق أنه كان كبير الإجلال للمالك  
وكان يذكره بأنه أستاذ له ، ولكنه مع هذا كان أكثر  
حباً للحق وتعصياً له متى هدى إليه ، وحينئذ يأخذ  
به وإن خالف مالكا أو خالف فقهاء العراق جميعاً .  
ويذكر البيهقي أن الشافعي كتب في اختلافه مع

(١) مفتاح السعادة ج ٢ : ٩١ .

مالك ، لأنه بلغه أن بالاندلس قلنسوة له يستشفى بها  
وكان إذا قيل لأصحابه قال رسول الله ، كانوا يقولون :  
قال مالك . ومن ثم قال الشافعي إن مالكا بشر يخطئ  
ويصيب ، فعاده هذا إلى التصنيف في اختلافه معه بعد  
أن استخار الله في ذلك . ( تولى التأسيس لابن حجر  
ص ٧٦ ) .

وهكذا كان الشافعي لا يخالف إلا للحق الذي يراه  
للدنيا أو الهوى ، أو كما ينقل ابن حجر أيضاً عنه —  
لا يخالف إلا من خالف سنة الرسول صلى الله عليه وسلم  
في رأيه ، سواء كان هذا في بغداد أو مصر أو غيرها  
من البلاد التي أقام بها .

وفي ذلك يذكر صاحب تاريخ بغداد ( ج ٢ :  
٦٨ - ٦٩ ) أنه لما قدم الشافعي بغداد ، وكان في  
الجامع نيف وأربعون حلقة ، أو خمسون حلقة ،  
ما زال يقعد في حلقة وحلقة ويقول : قال الله تعالى  
للرسول ، وهم يقولون : قال أصحابنا ، حتى ما بقي  
في المسجد حلقة غيره .

وهكذا ظل الإمام الشافعي طالباً للحق وناصراً  
للسنة ، بعد أن اجتمع له فقه أهل الرأي وفقه أهل  
الحديث ، « فاصل الأصول وقعد القواعد » وأذعن  
له الموافق والمخالف ، واشتهر أمره ، وعلا ذكره ،  
وارتفع قدره ، حتى صار منه ما صار ، كما يقول  
أبو الوليد المكي الفقيه موسى بن أبي الجارود .

### مؤلفاته :

منذ أحسن الشافعي بالنضح العلمي شرع في  
التأليف ، فألف في مكة وبغداد ومصر . وكانت  
نتيجة هذا كتب كثيرة يعسر جلد إحصائها . وبعضها  
كتبه بنفسه ، وبعضها أملاه على رواته وحامل فقهه  
وعلمه ، وما كان أكثرهم حينذاك .  
وقد ترك لنا ابن النديم ثبناً بهذه الكتب الكثيرة (١)

(١) الفهرست ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

وكذلك البيهقي<sup>(١)</sup> وما ذكره هذان وغيرهم نعلم أن كثيراً من هذه الكتب هي رسائل ألّفها في أبواب الفقه المختلفة ، وبعضها يعتبر كتباً مستقلة ، ومن هذا الضرب الثاني كتاب : الحجة ، وكتاب : الرسالة ، وكتاب : اختلاف الحديث ، وكتاب : الرد على محمد بن الحسن . وكتاب : السنن ، كما ذكر البيهقي وابن النديم .

ولعل كتاب « الحجة » كان أول ما كتب في الرد على العراقيين بعد أن اطلع على كتبهم . وفي هذا ينقل ابن حجر عن الشافعي نفسه أنه قال : « اجتمع على أصحاب الحديث فسألوني أن أضع على كتاب أبي حنيفة ، فقلت : لا أعرف قولهم حتى أنظر في كتبهم ، فكتبت لي كتب محمد بن الحسن ، فنظرت فيها سنة حتى حفظتها ، ثم وضعت الكتاب البغدادى يعنى الحجة<sup>(٢)</sup> .

هذا ، وبأيدينا اليوم كتب كثيرة من تراث الشافعى ، منها « الرسالة » ، والمجموعة الكبرى التى تسمى « الأم » : وسنفرّد للرسالة بحثاً خاصاً نتناولها فيه بالعرض والتحليل وبيان أثرها فى الفقه وأصوله ، وذلك بعد كلمة عن الأم ، وأخرى عن طريقة الإمام أو منهجه فى التأليف ، وثالثة عن أثره فى توجيه الدراسات الفقهية بعامه :

١ - لم يُرد فى الكتب التى ذكرها ابن النديم للشافعى كتاب « الأم » ، ولكن جاء ذكره فيما نقله ابن حجر عن البيهقي . كما ذكر أن عدة كتب « الأم » مائة وثيف وأربعون كتاباً . وهذا يدلنا على أن تسمية هذه المجموعة الفقهية الكبرى بهذا الاسم ليست للشافعى ، وإن كان كل ما احتوته من الكتب والرسائل منسوباً إليه ، هو من كتابته أو إملائه على تلاميذه بمصر ، وعلى رأسهم الربيع بن سليمان المرادى المصرى الجيزى :

ومهما يكن من أمر فإن هذه المجموعة التى سميت بالأم ، وطبعت ونشرت بمصر كما هو معروف ، تشمل كل أبواب الفقه من عبادات ومعاملات ، كما تشمل كتباً ومباحث أخرى فى علم أصول الفقه وعلوم الحديث ، فهى لذلك تعتبر بحق جيع تراثه الفقهى الذىبقى له بأيدينا حتى اليوم .

وإن الذى سعى هذا المجموع الضخم الذى جاء فى سبعة أجزاء كبار ، هو الربيع بن سليمان نفسه على ما نرى . وقد كان أميناً جيداً أمين فى كل ما أثبتته فيه ، فإن الذى يرجع إلى هذا الكتاب يعلم أنه يبين ما سمعه بنفسه من الإمام ، وما وجدته مكتوباً بخطه ، كما يبين ما لم يسمعه بنفسه ، بل أخذه عن غيره بعد أن يتق بأنه للإمام حقاً .

٢ - كان الشافعى يطلب الحق بكل سبيل ، كما كان عريق التفكير قبل أن يكتب ، كما كان كثير التدبر فيما كتبه ، حتى إنه ليعدل عن كثير منه ويعيد كتابته ثانياً ، كما فعل بالرسالة وغيرها ، ولذلك عُرف بأن له مذهبين : مذهب قديم بالعراق ، وللمذهب الجديد الذى أثبتته فى كتبه التى أثرت عنه بمصر .

قال محمد بن مسلم بن واره الرازى لأحمد بن حنبل : ما ترى فى كتب الشافعى التى عند العراقيين أحب إليك أم التى بمصر ؟ قال : عليك بالكتب التى وضعها بمصر ، فإنه وضع هذه الكتب بالعراق ولم يحكمها ، ثم رجع إلى مصر فأحكم تلك<sup>(١)</sup> .

ويذكر الجوزي أن للشافعى مذهبين ، مذهب قديم وآخر جديد ، وهذا ناسخ لذلك ، فلا يجوز أن يفتى ويؤخذ بالقديم مع إمكان الأخذ بالجديد ، لأن القديم صار منسوخاً ، ولأن الناسخ يرفع المتقدم

(١) آداب الشافعى ومنابعه لابن أبي حاتم الرازى ، نشر هزت المطابع الحسينى بمصر سنة ١٩٥٣ م ص ٦٠ .

(١) راجع توالى التأسيس لابن حجر ص ٧٨ .

(٢) توالى التأسيس ص ٧٦ .

لا محالة ، فغلب هذا لا تردد في رأى الشافعى ، إلى آخر ما قال<sup>(١)</sup>.

ومن هذا نستطيع أن نقول بحق : إن الأمر في رأينا ليس أمر مذهبين باقين للشافعى حتى اليوم ، وإنما هو مذهب واحد استقر عليه نهائياً ، وهو مجموع الآراء الفقهية كما تؤخذ من كتبه التى أثرت عنه بمصر . وبذلك صار ما يخالفها من الآراء المبتوثة في مؤلفاته العراقية قد رجع عنه وصار منسوخاً ، كما يقول الجوينى .

٣- وأخيراً ، كان الشافعى بالأصول التى وضعها وأخذ نفسه بها في فقهه ، وبتيكوين مذهبه وإحكامه ، وبعمق التفكير وإجالة الرأى طويلاً قبل قبوله ، وبطلبه الحق بكل سبيل - نقول : - إنه كان بذلك كله ، موجهاً للدراسات الفقهية في عصره وفما بعده إلى نحو جديد لم يسبق إليه .

ذلك بأنه قبل الشافعى نجد نزعتين سادت الدراسات الفقهية : نزعة أهل الرأى والقياس بالعراق ، ونزعة أهل الحديث والأثر بالحجاز ، فجاء الشافعى بمذهبه وسطاً بين هذين المذهبين<sup>(٢)</sup> ؛ فهو لم يهمل العمل بالرأى والقياس فيما لا يجد سنة صحيحة فيه ، كما لا يسرف في ذلك كما يصنع أهل العراق<sup>(٣)</sup> ، بل يطلب السنة

(١) معيث الخلق لإمام الحرمين الجوينى « الناجية الأول بمصر سنة ١٩٣٤ ص ٢٨ .

(٢) راجع مقدمة ابن خلدون ص ٣٥٤ - ٣٥٥ حيث تكلم عن علم الفقه .

(٣) يذكر ابن أبي حاتم الرازى أن الشافعى قال : « الأصل -

الصحيحة بكل جهده ويترك لها رأيه متى صحت عنده . ومن ثم كان وسطاً بين البحث الحر وبين التقليد للشيخ الذى ساد أهل عصره ، وكان لهذا الموقف أثر كبير محمود في الدراسة الفقهية ، سلم نظرف منه بعد حين .

هذه ناحية ، ونرى من ناحية أخرى أن الفقهاء قبل الشافعى كانت عنايتهم إلى جمع المسائل والفروع وبيان حكم كل منها من أدلة الشرع المعروفة ، ثم ترتيب كل طائفة منها في باب يخصها . ومعنى هذا أن الأصول والأدلة الشرعية كانت تطلب للاستدلال بها على الأحكام الشرعية التى يضعون لتلك المسائل والفروع التى لا تكاد تنتهى ، بل هى متجددة متكررة على الأيام .

فجاء الشافعى ورأى أن العناية يجب أن تتوجه لبيان الأصول والقواعد العامة ، مع بيان مآخذها وما يتفرع عنها ويستنبط منها من أحكام المسائل والفروع التى تجد في كل يوم . ومتى عرفت هذه الأصول والقواعد الكلية العامة كان الاستنباط منها وتطبيقها سهلاً على الفقيه . ومن ثم ، كان من الحق أن ترى في ميله إلى هذه الناحية في الفقه اتجاهًا جديدًا محمود الأثر ، وهو الاتجاه العقلى العلمى الذى لا يكاد يعنى بالجزئيات والفروع<sup>(١)</sup>.

(١) (أى أصل العلم) قرآن وسنة ، فإن لم يكن فقياس عليهما . - وما سأل ابن حنبل عن القياس قال : « عند الضرورات » .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ٢٣٠ .

## ٢- الرسالة : كتابتها ، وتحليلها ، وتقديرها

وذلك لأن من وصل إلى علم أحكام الله في كتابه وقال وعمل بما علم منه ، فاز بالخير والفضيلة في دينه ودنياه . وصار في الدين أهلاً لموضع الإمامة .

وكان آخر الخطبة هذه الكلمة البليغة . فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها ، قال الله تبارك وتعالى (سورة إبراهيم - ١) : « كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد » . وقال (سورة النحل - ٤٤) : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ، ولعلهم يتفكرون » . وقال (سورة النحل - ٨٩) « ونزلنا عليك الكتاب تبييناً ، لكل شيء وهدى ورحمة » ويشرى للمسلمين » . وقال (سورة الشورى - ٥٢) : « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم » .

وكان من الطبيعي والقرآن عماد الدين ، وفيه بيان ما أراد الله بيانه من الأحكام - أن يبدأ الشافعي « الرسالة » بباب يبين فيه كيف بيان كتاب الله لما جاء به (ص ٢١ وما بعدها) من أحكام العبادات والمعاملات لأن البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع .

فن البيان في القرآن ما يكون نصاً لا يحتمل التأويل وذلك كجمل ما فرضه الله من صلاة وزكاة ونحوها . ومثل ما حرمه من أكل الميتة ولحم الخنزير ونحوها . ومنه ما أحكم الله فرضه في الكتاب ، ثم يبين كيفه على لسان نبيه ، مثل عدد الصلاة والزكاة وأوقاتها ومنه ماسنه الرسول مما لا نص فيه في الكتاب ، ولكن الله

(١) كتب الشافعي هذه « الرسالة » مرتين ، الأولى بمكة كما يرى البعض ، وذلك حين كتب إليه - وهو شاب - عبدالرحمن بن مهدي (توفي سنة ١٩٨) أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن ، ويجمع مقبول الأخبار فيه ، وحجة الإجماع ، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة ، فوضع له كتاب « الرسالة » ثم أرسله إليه ، وهي الرسالة القديمة التي عرفت عنه بالعراق (٢) . ثم كتبها مرة أخيرة بمصر بعد أن أعاد النظر فيها ورضيها ، وهي الرسالة الجديدة التي وصلت إلينا .

وهذا الكتاب الفريد في عصره صار الشافعي هو الواضع لعلم أصول الفقه بإجماع الذين ترجموا له كما يذكر صاحب شذرات الذهب ، وابن أبي حاتم الرازي ، وابن حجر العسقلاني ، وابن خلدون في مقدمته ، وغيرهم .

ب - نأخذ الآن في عرض هذا الكتاب القيم وتحليله ، لنعرف ما اشتمل عليه من أبواب وفصول ومباحث ، وكلها عظيم الفائدة والأثر ، وكلها فيه هدى للناس وبيان للفقهاء الذين يعملون لاستنباط الأحكام الشرعية من أصولها وأدلتها .

للكتاب خطبة ، جعلها الإمام المؤلف مقدمة له . وفيها ذكر أن القرآن قد جمع الله فيه ما أحل وحرّم وما يجب علينا أن نتعبد به مما افترضه علينا ووعدنا عليه ثوابه ، ولهذا كان حقاً على طلبة العلم بلوغ غاية الجهد في الاستكثار من علمه نصّاً واستنباطاً ، والرغبة إلى الله في العون إليه ، فإنه لا يدرك خير إلا بوعونه :

(١) تاريخ بغداد ، ج ٤ : ٦٤ - ٦٥ ، شذرات الذهب ، ج ٢ : ١٠ .

فرض علينا في الكتاب طاعته ، إلى آخر ضروب  
البيان التي ذكرها الشافعي :

وبعد أن عرض مراتب البيان الخمسة ، تناولها  
بالإيضاح في أبواب خمسة ( ص ٢٦ وما بعدها ) يذكر  
شواهد وأمثلة لكل منها . وجاء في الباب الأخير  
ما يدل على أن السنة قد تخصص الكتاب ، ولهذا  
أنبع ذلك بأبواب : يبين فيها ما فرضه الله من وجوب  
طاعة رسوله واتباع سنته .

وبعد الفراغ من ذلك أخذ يتكلم ( ص ١٠٦ وما بعدها )  
عن النسخ وحكمته ، وعن الناسخ والمنسوخ ، وأطال  
الكلام في فصول عدة في هذا الموضوع المهم . فهو  
يذكر أن الله فرض فرائض أثبتها ، وأخرى نسخها  
تحقيقاً عن عبادته ، وأبان أنه نسخ ما نسخ من القرآن  
به وأن السنة لا تكون ناسخة له ، بل هي تابعة له  
لأن على الرسول اتباع ما يوحى إليه ، وليس له  
تبديله من نفسه .

وتكلم بعد هذا ( ص ١١٣ وما بعدها ) عن  
الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه والسنة  
على بعضه ، وعن الفرائض التي أنزلها الله نصاً ، ثم  
عن الأخرى المنصوصة ، ولكن للرسول سنة معها على  
الاختلاف أنواع هذه الفرائض ، ثم عما يكون السنة من  
تخصيص العام ، ومن ذلك عدم توريث القاتل من مال  
قتيله ولو كان أباه ، لقوله صلى الله عليه وسلم :  
« ليس لقاتل شيء » ، مع نص القرآن على أن للابن  
نصيباً مفروضاً من تركة أبيه .

وأخذ بعد ذلك ( ص ١٧٦ وما بعدها ) في بحث  
جُمَلِ الفرائض التي أحكم الله فرضها بكتابه ، وبين  
كيف يكون القيام بها على لسان نبيه ، وذلك مثل  
الصلاة والزكاة والحج ، فكل هذا فرض بالقرآن ،  
ولكن السنة هي التي يبين عدد الصلوات وعدد  
ركعات كل منها ، وكيفية أدائها في الحضر والسفر :

وكذلك الأمر في الزكاة التي يقول الله فيها ( سورة  
التوبة - ١٠٣ ) : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم  
وترزقهم بها » ، فكان مخرج الآية - كما يقول الشافعي -  
عاماً على الأموال ، وكان يحتمل أن تكون على بعض  
الأموال دون بعض ، فدلَّت السنة على أن الزكاة في  
بعض الأموال دون بعض ( ص ٩١ ) ، إلى آخر ما قال :

والأمر مثل هذا في الحج الذي فرضه الله بقوله  
( سورة آل عمران - ٩٧ ) : « ولله على الناس حج  
البيت من استطاع إليه سبيلاً » ، فجاء الرسول وبين  
أن السبيل الزاد والمركب ، وأخير بمواقيت الحج ،  
وكيف تكون التلبية ، وما يجب أن يتقيه المَحْرَم من  
لبس الثياب والطيب ، كما أعلمنا بسنته أعمال الحج  
كلها من الطواف بالكعبة والوقوف بعرفة ورمي  
الجمار وما سوى ذلك كله .

وتجد بعد ذلك باباً عنوانه « باب العلل في الأحاديث »  
( ص ٢١٠ وما بعدها ) ، تكلم فيه عن الأحاديث  
التي نجد في القرآن مثلها نصاً ، وأخرى في القرآن مثلها  
جملة ، وعن التي جاءت بأكثر مما في القرآن ، والتي  
ليس منها شيء في القرآن . كما تكلم عن الأحاديث  
الناسخة والمنسوخة ، والأخرى التي ليس فيها دلالة على  
ناسخ ولا منسوخ ، وعن أحاديث فيها أوامر ونواهي  
للرسول ، فيصرف بعضها إلى التحريم ، وبعضها إلى  
غير هذا . كما تكلم أيضاً عن مباحث أخرى تتعلق  
بالحديث وعلومه ، ومنها ما يكون من الاختلاف  
الذي يكون بين بعضها وأسبابه ، كما تحدث بعد ذلك  
كله عن أسباب اختلاف القراءات في القرآن :

ويطيل بصفة خاصة في كلامه عن النهي في  
الأحاديث ( ص ٣٠٧ وما بعدها ) ، بادئاً في هذا بقول  
الرسول ( ص ) : « لا تخطب أحدكم على خطبة  
أخيه » ، مبيناً أن النهي هذا جاء على معنى دون معنى

آخر ، وهذا المعنى هو أن تكون المرأة قد رَضِيَتْ بالأول وأذنت في الزوج منه ، وإلا ما كانت خطبة الثاني منياً عنها . ثم تكلم بعد هذا عن النهي لعمان أخرى في البيوع وغيرها .

وبعد ذلك نرى الشافعي يخصص باباً للعلم وما يجب على الناس فيه (ص ٣٥٧ وما بعدها) ، فيذكر أن العلم علان : علم عامة لا يسع بالغاً غير مغلوب على عقله جهله ، مثل الصلوات الخمس ، وصوم شهر رمضان ، وحج البيت على المستطيع ، والزكاة في الأموال ، وتحريم الربا والزنا والقتل والخمر والسرقه ، وما كان في معنى هذا .

ثم يبين أن هذا الصف من العلم موجود نصاً في القرآن ، وموجود عاماً عند المسلمين ، ويحكونه عن الرسول ولا يتنازعون فيه ، لأنه لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل ولا الاختلاف .

وأما النوع الثاني من العلم ، فهو علم أحكام فروع الفرائض وغيرها ، مما ليس فيها نص قرآن ، ولا في أكثره نص سنة إلا ما كان منها من أخبار الخاصة ، وما كان منها يحتمل التأويل . وهذه الدرجة من العلم لا تبلغها العامة ، ولم يكتفها كل الخاصة ، وإذا قام بها من الخاصة من فيه الكفاية لا يكون حرج على من تركها .

ولما فرغ من بيان هذا كله ، نراه يتكلم عن خبر الواحد ، وعن الحجة في تنزيهه ، في بابين (ص ٣٦٩ وما بعدها) ، وهو في هذا يطيل ؛ لأن الأمر يقتضي الإطالة حقاً . وذلك بأن خصوم السنة ردوا الأحاديث التي رواها آحاد ولم يروها حجة في التشريع . قنذب « ناصر السنة » نفسه لرد عليهم ودحض ما يحتجون به ، مستدلًا بما لا سبيل إلى دفعه ، وبما لا يسع المصنف إلا التسليم به .

ثم انتهى إلى الكلام على الإجماع وحجته (ص ٤٧١ وما بعدها) مبيناً أن عامة المسلمين لا تجتمع على خلاف

لسنة رسول الله ، ولا على خطأ . وتناول بعده القياس باعتباره أصلاً من أصول الفقه بعد الكتاب والسنة والإجماع (ص ٤٧٦ وما بعدها) ، مبيناً الأدلة على وجوب المصير إليه عند الضرورة ، وشروط القياس الصحيح ، ومتى يجوز شرعاً له أن يقيس ، ثم من يصح منه الاجتهاد في أحكام الله :

وكان من الطبيعي للشافعي وهو يتكلم عن القياس وشروطه ، أن يتكلم عن الاستحسان الذي قال به الأحناف وإبطاله (ص ٥٠٣ وما بعدها) ؛ فذكر أنه حرام على أي إنسان أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر من الكتاب أو السنة ؛ لأن حلال الله وحرامه أولى ألا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان ، وأنه لو قال أحد في هذا بلا خبر لازم أو قياس كان آمناً .

والفقهاء مختلفون في كثير من أحكامهم ، فهل يستعمل هذا الاختلاف ؟ هنا يتكلم الشافعي (ص ٥٦٠ وما بعدها) عن الاختلاف المحرم وغيره ، وقال عن الاختلاف المحرم وغير المحرم ما نصه : « كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه ، منصوصاً بيننا لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه . وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويُدرَك قياساً ، فذهب المتأول أو القياس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس ، وإن خالفه فيه غيره ، لم أقل إنه يُضَيَّق عليه ضيق الخلاف في المنصوص » ؛ ثم أقام بعد هذا الحجة على ما رآه من التفرقة بين هذين الصريين من الاختلاف .

وبعد ذلك تكلم (ص ٥٨١ وما بعدها) عن اختلاف الصحابة في بعض مسائل الميراث ، وبخاصة ميراث الجد ، ثم أبان رأيه فيما ينبغي العمل به من أقاويل الصحابة بصقة عامة إذا اختلفوا بصفة عامة في آرائهم (ص ٥٩٦ - ٥٩٨) ، فقال : « نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع ، أو كان أصح في القياس » .



ثم ذكر أنه يصير إلى قول الواحد منهم : لا يحفظ عن غير منهم فيه له موافقة ولا خلاف ، إذ لم نجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ، ولا شيئاً في معنى هذا ، أو وجد معه قياس .

وأخيراً يحتم الإمام رسالته ببيان أن أصول الفقه ليست في مرتبة واحدة ، بل لكل منها مرتبة معلومة بحيث يجيء بعضها في أثر بعض فيقول :

« تحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليهما إلى الاختلاف فيها ، فنقول لهذا : حكمنا بالحق في الظاهر والباطن ونحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد . لا يجتمع الناس عليها ، فنقول : حكمنا بالحق في الظاهر ، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث .

ونحكم بالإجماع ثم القياس ، وهو أضعف من

هذا (١) ولكنها منزلة ضرورة ، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود ، كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء ، وإنما يكون طهارة في الإعواز فكذلك يكون ما بعد السنة حجة إذا أعوز من السنة »

وبعد : هذا عرض وتحليل لمحتويات كتاب الرسالة الذي وضع به الشافعي علم أصول الفقه وابتدعه على غير مثال سابق ، ولكن هذا لا يغني عن إيراد مقتبسات من هذا الكتاب تبرز هذا التحليل وتكشف عن أسلوب مؤلفه العظيم وطريقته في التفكير .

(١) قد يكون مراد الشافعي أن الحكم بالقياس أضعف من الحكم بآفته ، وقد يكون المراد أن الحكم بالإجماع والقياس أضعف من الحكم بالكتاب والسنة ؛ وهذا الفهم الثاني هو ما نرضاه ، والله أعلم .

### ٣- مقتبسات من الرسالة

البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع . فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب به ممن نزل القرآن بلسانه ، مقاربة الاستواء عنده وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض ؛ ومختلفة عند من مجهول لسان العرب .

فجميع ما أبان الله خلقه في كتابه مما تعبد به لما مضى من حكمه جل ثناؤه ، من وجوه ، فهذا ما أبانه الله خلقه نصاً ؛ مثل جُئِلَ فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وضوئاً ، وأنه حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، وحرّم الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ؛ وبين لهم كيف فرض الوضوء ، مع غير ذلك مما بين نصاً .

ومما أحكم فرضه بكتابه وبين كيف هو على لسان نبيه ، مثل عدد الصلاة والزكاة وتوقيتها وغير ذلك من فرائضه التي أنزل الله من كتابه :

نأخذ الآن في الاتيان ببعض شواهد من هذا الكتاب بأسلوب الشافعي نفسه وألفاظه . ولن نطيل في هذه الاقتباسات ؛ فحسبنا أن نجيء بما يجعلنا نلمس حقاً قوة تفكير كاتبنا العظيم ، ومقدار دفاعه عن سنة الرسول ؛ والأسباب التي من أجلها خالف من خالفه من معاصريه الفقهاء ومن غيرهم من خصوم السنة والداعين إلى عدم الأخذ بالكثير منها ؛ ومن ثم نعرف له فضله الكبير وألميته في كل نواحي تفكيره

#### ١- وجوه بيان القرآن :

أشار الشافعي في مقدمة الرسالة إلى أن في القرآن . وهو الأصل الأول للشرعة الإسلامية — بياناً لكل شيء ؛ ثم بدأ الرسالة بتعريفنا كيف يكون هذا الشأن فقال :

قوله تعالى (سورة التوبة - ١٠٣) : «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها» ، ثم قال :<sup>(١)</sup>  
فكان مخرج الآية (أى التى ذكرناها هنا ، عاماً فى الأموال ، وكان يحتمل أن يكون على بعض الأموال دون بعض ، فدلّت السنة على أن الزكاة فى بعض الأموال دون بعض .

فلما كان المال أصنافاً ، منه الماشية ، فأخذ رسول الله من الإبل والغنم ، وأمر فيما بلغنا بالأخذ من البقر خاصة دون الماشية سواها ، ثم أخذ منها بعد مختلف ، كما قضى الله على لسان نبيه ، وكان للناس ماشية من خيل وحمر وبغال وغيرها ، فلما لم يأخذ رسول الله منها شيئاً ، وسنّ أن ليس فى الخيل صدقة ، استدللنا على أن الصدقة فيما أخذ منه ، وأمر بالأخذ منه دون غيره .

وبعد أن بيّن الشافعى ما دلّت عليه السنة من وجوب الزكاة فى أصناف أخرى من المال دون غيرها قال :<sup>(٢)</sup>

وقال الله (سورة الأنعام - ١٤١) : «وآتوا حقه يوم حصاده» فسنّ رسول الله أن يؤخذ مما فيه زكاة من ثبات الأرض ، الفراس وغيرها ، على حكم الله جل ثناؤه ، يوم يحصد ، لا وقت له غيره . وسنّ فى الركاز الخمس ، فدلّ على أنه يوم يوجد ، لا فى وقت غيره . أخبرنا سفيان عن الزهرى عن ابن المسيّب وأبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله قال : «وفى الركاز الخمس» .

ولولا دلالة السنة كان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء ، وأن الزكاة فى جميعها ، لا فى بعضها دون بعض<sup>(٣)</sup> .

ومنها ما سنّ رسول الله لما ليس فيه نص حكم ، وقد فرض الله فى كتابه طاعة رسوله والانتفاء إلى حكمه ، فمن قبل عن رسول الله بفرض الله قبل ، ومنها ما فرض الله على خلقه . الاجتهاد فى طلبه وابتلى طاعتهم فى الاجتهاد ، كما ابتلى طاعتهم فى غيره مما فرض عليهم ، فإنه يقول تبارك وتعالى (سورة محمد - ٣١) : «ولنبليكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم» ، وقال (سورة آل عمران - ١٥٤) : «وليبتلّى الله ما فى صدوركم ، وليحصّ ما فى قلوبكم»<sup>(٤)</sup> .

## ٢ - الحاجة إلى السنة :

وسنة الرسول هى الأصل الثانى للشرعية ، ولايد منها بجانب القرآن كما رأينا . وقد تناول الشافعى هذه المسألة فى مواضع كثيرة من الرسالة ، ونذكر منها قوله ، بعد أن أتى ببعض الآيات الدالة على فرض الصلاة والزكاة والحج<sup>(٥)</sup> .

أحكم الله قرّضه فى كتابه فى الصلاة والزكاة والحج ، وبيّن كيف قرّضه على لسان نبيه ، فأخبر رسول الله أن عدد الصلوات المفروضة خمس ، وأخبر أن عدد الظهر والعصر والعشاء فى الحضر أربع . وعدد المغرب ثلاث ، وعدد الصبح ركعتان .

وسنّ فيها كلها قراءة ، وسنّ أن الجهر فيها بالقراءة فى المغرب والعشاء والصبح ، وأن الخافتة بالقراءة فى الظهر والعصر . وسنّ أن الفرض فى الدخول فى كل صلاة بتكبير . والخروج منها بتسليم . وأنه يؤتى فيها بتكبير ، ثم بقراءة ، ثم ركوع ، ثم سجدة ثم بعد الركوع ، وما سوى هذا من حدودها ...

ثم ذكر فى الزكاة آيات جاء فيها قرّضها ، ومنها

(١) ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٢) ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٣) لم نر ما يدعى لذكر ما جاءت به السنة فى الحج أيضاً ، فقد سبق أن ذكرنا بعضه فى تحليل الرسالة .

(٤) ص ٢١ - ٢٣ .

(٥) ص ١٧٧ .

### ٣ - خبر الواحد وشروطه وحجيته: (١)

وفي السنة أخبار آحاد أو خاصة ، فما هي ؟ وما شروط قبولها ؟ في ذلك يذكر الشافعي أن قائلًا قال له : احدث لي أقل ما تقوم به الحجة على أهل العلم حتى يثبت عليهم خبر الخاصة ..

فقلت : خبر الواحد عن الواحد حتى ينتهي به إلى النبي أو من انتهى به إليه دونه . ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً : منها أن يكون من حدث به ثقة في دينه ، معروفاً بالصدق في حديثه ، عاقلاً لما يحدث به ، عالماً بما يحيل معاني الحديث من اللفظ وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع لا يحدث به على المعنى ؛ لأنه إذا حدث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام ، وإذا أداه بحروفه فلم يبق وجه يخاف فيه إحالته الحديث ، حافظاً إن حدث به من حفظه ، حافظاً لكتابه إن حدث من كتابه ، إذا شرك أهل الحفظ في الحديث وافق حديثهم ، بَرِيئاً من أن يكون مدلساً ، يحدث عن لقي ما لم يسمع فيه ، ويحدث عن النبي ما يحدث الثقات خلافة عن النبي .

ويكون هكذا من فوقه من حدثه ، حتى ينتهي الحديث موصولاً إلى النبي أو إلى من انتهى إليه دونه ؛ لأن كل واحد منهم مثبت لمن حدثه ، ومثبت على من حدث عنه ، فلا يُستغنى في كل واحد منهم عما وصفت ...

وقد رد كثير من الناس أخبار الآحاد ، ولهذا نرى الشافعي يعنى بتبنيها وإقامة الحجة لقبولها ، وذلك إذ يقول : (٢)

فإن قال لي قائل : اذكر الحجة في تثبيت خبر

الواحد بنص خبر أو دلالة فيه أو إجماع ، قلت له : أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عمر ، عن عبد الرحمن ابن عبد الله بن مسعود ، أن النبي قال : نصر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها ، فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه . ثلاث لا يُلْحَقُ عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله ، والنصيحة للمسلمين ، ولزوم جماعتهم فإن دعوتهم تحبط من ورائهم (١) .

فلما ندب رسول الله إلى استماع مقالته وحفظها وأداها أمراً يؤديها ، والامروء واحد ؛ دل على أنه لا يأمر أن يؤدي عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه ؛ لأنه إنما يؤدي عنه حلال ( أي يؤدي ) . وحرام يجنب ، وحد يقام ، ومال يؤخذ ويُعطى ونصيحة في دين ودنيا ... وأمر رسول الله بلزوم جماعة المسلمين مما يحتاج به في أن إجماع المسلمين ، إن شاء الله لازم ...

ثم استدل بعد هذا بوقائع لزم فيها الحجة بخبر الواحد ؛ ومنها واقعة لها خطرهما في تاريخ المسلمين وحياتهم وصلاتهم حتى اليوم . وقد قال فيها ما نصه : أخبرنا مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال :

بينما الناس بقاء في صلاة الصبح إذ أتاهم آت فقال : إن رسول الله قد أنزل عليه قرآن ، وقد أمر أن يستقبل الكعبة ، فاستقبلوها ، وكانت وجوههم إلى الشام ، فاستدأروا إلى الكعبة :

وأهل قباء أهل سابقة من الأنصار وفقه ، وقد كانوا على قبلة فرض الله عليهم استقبالها ، ولم يكن لهم أن يدعوا قَرَضَ الله في القبلة إلا بما يقوم عليهم به الحجة ، ولم يلتفتوا رسول الله ولم يسمعوا ما أَرَاهَهُ عليه في تحويل القبلة ..

(١) أي تحبط بهم من جميع جوانبهم ، كما قال ابن الأثير

(١) من ٣٦٩ وما بعدها .

(٢) من ٤٠١ وما بعدها .

وانتقلوا بخير واحد ، إذ كان عندهم من أهل الصدق ، عن فرض كان عليهم ، فتركوه إلى ما أخبرهم عن النبي أنه أحدث عليهم من تحويل القبلة . ولم يكونوا يفعلوه ، إن شاء الله خير إلا عن علم بأن الحجة تثبت بمثله إذا كان من أهل الصدق ، ولا يحدثوا مثل هذا الحديث العظيم في دينهم إلا عن علم بأن لهم إحدائه .

٤ — من له أن يقيس

وبعد أن تكلم عن القياس وأنه من أصول الأحكام الفقهية ، وأن القياس والاجتهاد إسمان لمعنى واحد ، أخذ يتكلم عن يجوز له شرعاً أن يقيس فقال (١) .

ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها ، وهى العلم بكتاب الله فرضه وأدبه ، وناسخه ، ومنسوخه ، وعامه وخاصه وإرشاده ، ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله ، فإذا لم يجد سنة فيلجأ المسلمين ، فإذا لم يكن لإجماع في القياس .

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن ، وأقاويل السلف ، وإجماع الناس ، واختلافهم ، ولسان العرب . ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل ، وحتى يفرق بين المشبهة ولا يجعل بالقول دون الثبوت .

ولا يمنع من الاستماع ممن خالفه ، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ويزداد به تثبناً فيما اعتقد من الصواب .

وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده ، والإنصاف من نفسه ، حتى يعرف من أين قال ما قال وترك ما ترك ، ولا يكون بما قال أعنى منه بما خالفه ، حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك ، إن شاء الله .

فأما من تم عقله ولم يكن عالماً بما وصفنا فلا يحل له أن يقول بقياس ، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه ، كما لا يحل لفتية عاقل أن يقول في ثمن درهم ولا خيرة له بسوقه . ومن كان عالماً بما وصفنا ، بالحفظ لا بحقيقة المعرفة ، فليس له أيضاً أن يقول أيضاً بقياس ، لأنه قد يذهب عنه عقل المعاني .

وكذلك لو كان حافظاً مقصراً العقل ، أو مقصراً عن علم لسان العرب ، لم يكن له أن يقيس ، من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس : ولا نقول يسع هذا ، والله أعلم ، أن يقول أبداً إلا إتباعاً لا قياساً ، إلى آخر ما قال .

• • •

وبعد ، هكذا نرى الإمام العظيم يكون مذهبه بعد تفكير وتدبر عميقين ، كما رضىه أخيراً بمصر ، ويحكم أصوله ، ويجعل منها القياس على الشروط التي عرفناها آنفاً ، وينصر سنة الرسول صلى الله عليه وسلم نصراً عزيزاً ، ويجادل المتحاملين عليها ، حتى كان له الفوز العظيم .

كما نجده ينتدع علماً قائماً برأسه ، هو علم أصول الفقه ، فيحتضنه الذين جاؤوا بعده من أصحاب المذاهب الفقهية المختلفة ، ويفيدون منه أجل الفوائد ، وذلك في رسائله التي تحوى الكثير من بذور التفكير المنطقي والفلسفي وأصوله .

ومن أجل هذا وذاك كله نرى العالم الإسلامى بتقبل مذهبه بقبول حسن ، ونرى هذا المذهب يظهر في الأقطار والبلاد الإسلامية على أيدي رجاله ، نراه في قاعدته ومركزه الأول بمصر والشام والحجاز وبغداد وفارس ونيسابور وخراسان وسائر بلاد ما وراء النهر ، إلى بلاد كثيرة أخرى ، كما يذكر جمهرة من أرنحوه (١) .

(١) طبقات الشافعية الكبرى ، ج ١ : ١٧ - ١٧٥ .

(١) ص ٥٠٩ وما بعدها .

ويقول ابن خلدون في هذا : «وأما الشافعي فقلدوه بمصر أكثر مما سواها ، وقد كان انتشر مذهبه بالعراق وخراسان وما وراء النهر ، وقاسموا الحنفية في الفتوى والتدريس في جميع الأمصار » ، إلى آخر ما قال ، مما يدل على عظمة شأن المذهب وقوة انتشاره (١) :

وقد استفاضت شهرة الشافعي ومذهبه في البلاد الإسلامية عامة ، وكذلك لدى الغربيين حتى تجرد

(١) المقدمة ص ٣٥٥ - ٣٥٦ .

لدراسته كثير من المستشرقين ، وأغادوا منه في بحوثهم ، ويظهر لنا هذا الأثر العظيم واضحاً في أكثر من بحث وكتاب (١) .

رحم الله الإمام الشافعي ، ورضى عنه وأرضاه ، جزاء ما قدم للإسلام وللإنسانية من خير في ناحية الفكر القانوني والتشريعي .

(١) راجع في ذلك ونحوه دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « الشافعي » ، وتاريخ الأدب العربي للمستشرق « بروكلمان » ج ٣ : ٢٩٢ وما بعدها .



# القلوب لسبحند فرويد

بقلم

الدكتور محمد عثمان نجماي

أستاذ علم النفس بكلية الآداب بجامعة القاهرة

## تاريخ حياة فرويد:

ولد سيجمند فرويد في عام ١٨٥٦ من أبوين يهوديين في مدينة فرايبورج بمورافيا التي تعرف الآن بتشيكوسلوفاكيا . وفي سن الرابعة انتقل مع أسرته إلى مدينة فيينا حيث نشأ ودرس الطب في جامعتها .

وقد اهتم فرويد اهتماماً خاصاً بالأبحاث الفسيولوجية والتشريحية المتعلقة بالجهاز العصبي . واشتغل وهو لا يزال طالباً في معمل لإرنست بروك E. Bruck الفسيولوجي ، وقام بعدة أبحاث في تشريح الجهاز العصبي . وفي عام ١٨٨١ حصل على الدكتوراه في الطب ، وعين مساعداً لإرنست بروك في معمله . وفي عام ١٨٨٢ اشتغل طبيباً في المستشفى الرئيسي بفيينا . ونشر بعض الأبحاث الهامة في تشريح الجهاز العصبي وفي الأمراض العصبية ، مما لفت إليه الأنظار . وفي عام ١٨٨٥ عين محاضراً في علم أمراض الجهاز العصبي .

ونشأت في تلك الفترة صداقة بين فرويد وجوزيف بروير Joseph Breuer أحد أطباء فيينا

المشهورين ، وقد تأثر فرويد به تأثراً كبيراً ، وقد كان بروير يستخدم الإيحاء التنويحي في معالجة مرضاه . واكتشف أثناء علاجه لفتاة مصابة بالهستيريا أن المريضة ذكرت أثناء نومها حوادث ماضية لم تستطع تذكرها أثناء اليقظة . ورأى بروير أن ذكر المريضة لهذه الحوادث والتجارب الشخصية القديمة ، والإفشاء بالعواطف والانفعالات المتعلقة بها والتي كانت من قبل مكبوتة ، كان له أثر كبير في شفاء المريضة . وقد سمى بروير فيما بعد هذه الطريقة في العلاج «بطريقة التفريغ» Cathartic Method . وذكر بروير لفرويد قصة علاجه لتلك الفتاة ، فأعجب فرويد بطرافها وبنجاحها في شفاء المريضة ، ولكنه لم يعلق عليها في ذلك الوقت أهمية كبيرة .

وفي عام ١٨٨٥ رحل فرويد إلى باريس للدراسة في جامعة سالترير حيث كان شاركو يقوم بأبحاثه في الهستيريا . وشاهد فرويد بنفسه بعض هذه الأبحاث التي أثبتت إمكان إحداث أعراض الهستيريا بالإيحاء التنويحي ، وإمكان إزالتها بالإيحاء أيضاً . وقد

شفاء الهستيريا ، وتتلخص هذه الطريقة في حث المريض أثناء التنويم المغناطيسى على تذكر الحوادث والخبرات الشخصية الماضية ، وعلى « التنفيس » abreaction عن المواقف والانفعالات المكبوتة . ولذلك سميت هذه الطريقة في العلاج بطريقة التفريغ ، ويرجع الفضل فيها جاء في هذا الكتاب من آراء جديدة إلى بروير ، كما اعترف بذلك فرويد نفسه . وقد ساعدت ملاحظات فرويد وتجاربه العديدة على تأييد آراء بروير وإثبات صحتها .

ثم أخذت آراء فرويد تختلف عن آراء بروير ، فذهب بينهما الخلاف ، وانقطعت بينهما الصلة ، وحدث أول خلاف بينهما حيناً حاولا تفسير العوامل النفسية المسببة للهستيريا ، ففسر بروير الانحلال العقلى الذى يصاحب الهستيريا بانقطاع الصلة بين حالات النفس الشعورية ، وفسر الأعراض الهستيرية بحالات شبه تنويمية ينفذ أثرها إلى الشعور ، أما فرويد فقد كان يرى أن الانحلال العقلى يحدث نتيجة صراع الميول وتصادم الرغبات . واعتبر الأعراض الهستيرية أعراضاً دفاعية نشأت تحت ضغط الدوافع المكبوتة في اللاشعور التى تحاول التنفيس عن نفسها بشئ الطرق . ولما كان ظهور هذه الدوافع المكبوتة في الشعور أمراً غير مقبول للنفس ، فلما تحاول التنفيس عن نفسها بطرق غير طبيعية هى الأعراض الهستيرية . وحدث الخلاف الثانى بين فرويد وبروير حيناً أخذ فرويد يعتبر الغريزة الجنسية السبب الأول في حدوث الهستيريا ، ولم يوافق بروير على هذا الرأى وعارض فرويد فيه ، كما عارضه في ذلك جمهور الأطباء في عصره .

ومند ذلك الوقت أخذ فرويد يواصل أبحاثه منفرداً في عزم لا يلين ، وفي ثبات لم تزعزعه هجمات خصومه وبدأت تكشف له ملاحظاته وأبحاثه عن الدور الهام الذى تلعبه الغريزة الجنسية في مرض الهستيريا ، وقد دفعه

أكدت هذه التجارب التشابه التام بين الهستيريا التى تحدث عن الإجماع وبين الهستيريا التى تشاهد بين المرضى . ثم عاد فرويد إلى قيننا عام ١٨٨٦ ، واشتغل طبيباً خاصاً مع استمراره في وظيفته التدريس ، وأخذ فرويد في تطبيق ما تعلمه من شاركو ، وحاول إقناع أطباء قيننا بإمكانه إحداث الهستيريا بالإجماع التنويمى ، فقبول بمعامضة شديدة . غير أن فرويد استمر في مواصلة بحثه العلمى كطبيب خاص يعالج مرضاه بواسطة الإجماع التنويمى ، ولم يلبث فرويد طويلاً حتى اتضحت له بعض العيوب في فنه التنويمى ، إذ تبين له أنه لا يستطيع أن ينوم بعض مرضاه . وقد جعله ذلك يشعر بأنه لا زال في حاجة إلى تحسين فنه التنويمى ، فسافر في عام ١٨٨٩ إلى مدينة نانسى بفرنسا ، وقضى فيها عدة أسابيع في اتصال بالطليين ليبولت Liebaull وبرنهيم Bernheim .

ولما عاد فرويد بعد ذلك إلى قيننا جدد اتصاله بجوزيف بروير ، واشتركا معاً في مواصلة البحث العلمى في أسباب الهستيريا وطرق علاجها ، وقد نشر معاً في عام ١٨٩٣ بحثاً في « العوامل النفسية للهستيريا » ، وفى عام ١٨٩٥ نشر كتاب « دراسات في الهستيريا » ، ويعتبر هذا الكتاب الأخير نقطة تحول هامة في تاريخ علاج الأمراض العقلية والنفسية ، فقد احتوى على البذور الأولى التى نمت منها فيما بعد نظرية التحليل النفسانى . وقد أشار المؤلفان في هذا الكتاب إلى أهمية الدور الذى تلعبه الحياة العاطفية في الصحة العقلية ، وبيننا ضرورة التمييز بين الحالات العقلية الشعورية وبين الحالات العقلية اللاشعورية ، وذهب إلى أن الأعراض الهستيرية تنشأ عن كبت الميول والرغبات ، فتحول تحت تأثير هذا الكبت عن طريقها الطبيعى ، وتتخذ لها منفذاً عن طرق شاذة غير طبيعية هى الأعراض الهستيرية ، وشرح المؤلفان « طريقة التفريغ » وبيننا قيمتها العلاجية في

ذلك إلى توسيع دائرة بحثه ، فأخذ يدرس الأنواع الأخرى من الأمراض العصبية ، ويبحث عن علاقة الغريزة الجنسية بها ، وقد أدت أبحاثه إلى اقتناعه بأن اضطراب الغريزة الجنسية هي العلة الرئيسية في جميع هذه الأمراض .

كان فرويد حتى الآن يستخدم « طريقة التفريغ » أثناء التنويم ، وهي الطريقة التي اكتشفها بروبر ، ثم أخذ فرويد يفتن إلى مافي التنويم من عيوب ، فرأى أن بعض المرضى لا يمكن تنويمهم ، كما رأى أيضاً أن الشفاء الذي ينتج عن التنويم كان مقصوراً فقط على إزالة الأعراض المرضية ، ولم يتناول العلل الرئيسية التي تنتج عنها هذه الأعراض ، كما أن الشفاء كان وقتياً فقط لا يلبث أن يزول أثره بعد فترة طويلة أو قصيرة ، فتعود الأعراض نفسها أو غيرها إلى الظهور مرة أخرى ، ورأى فرويد أيضاً أن نجاح العلاج يتوقف على استمرار العلاقة بين المريض وطيبه ، ودعا ذلك إلى أن يفتن إلى أهمية الدور الذي تلعبه الرابطة الإنسانية في العلاج ، ولم تكن الرابطة الإنسانية تظهر بوضوح أثناء التنويم المغناطيسى .

لكل هذه الاعتبارات رأى فرويد أن يعدل عن استخدام التنويم ، وبدأ بحث مرضاه عن طريق الإيحاء وهم في حالة اليقظة على تذكر الحوادث والتجارب الشخصية الماضية .

ثم ظهرت لفرويد - فيما بعد - عيوب هذه الطريقة أيضاً ، فقد وجد أنه لا يستطيع دائماً باستخدام الإيحاء وحده دفع مرضاه إلى تذكر الحوادث والتجارب الشخصية الماضية التي سببت مرضهم . هذا فضلاً عما في هذه الطريقة من مشقة وإرهاق لكل من الطبيب والمريض ، فرأى فرويد أن يعدل عن هذه الطريقة وبدأ يطلب فقط من مرضاه أن يطلقوا العنان لأفكارهم تسرسل من تلقاء نفسها دون قيد أو شرط ، وطلب منهم أن يفوهوا بكل ما يحضر بياهم أثناء ذلك من

أفكار وذكريات ومشاعر دون إخفاء أى شيء عنه مهما كان تافهاً أو معيباً أو مؤلماً ، وتعرف هذه الطريقة التي ابتكرها فرويد بطريقة « التداعى الحر » free association .

وباستخدام التداعى الحر بدأت تنكشف أمام فرويد حقائق هامة لم يكن من المستطاع الاقتراف إليها من قبل حيناً كان العلاج يتم فقط أثناء التنويم . ابتدأت تتضح لفرويد الأسباب التي تجعل تذكر بعض الحوادث والتجارب الشخصية الماضية أمراً صعباً . فقد رأى أن معظم هذه التجارب مؤلم أو مشين للنفس . وهكذا بدأ لفرويد أن سبب نسيانها هو كونها مؤلمة أو مشينة ، ولهذا السبب كانت إعادتها إلى الذاكرة أمراً شاقاً يحتاج إلى مجهود كبير للتغلب على المقاومة resistance الشديدة التي كانت دائماً تقف ضد ظهور هذه الذكريات في الشعور The conscious ومن هذه الملاحظات كون فرويد نظريته الهامة في الكبت Repression التي قال عنها إنها الحجر الأساسى الذى يعتمد عليه جميع بناء التحليل النفساني وأهم جزء فيه .

وذهب فرويد إلى أن الكبت يحدث في الأصل عن الصراع بين رغبتي متضادتين ، وذكر نوعين من الصراع بين الرغبات ، يحدث أحدهما في دائرة الشعور ، وينتهى بحكم النفس في صالح إحدى الرغبتين والتخلي عن الأخرى ، وهذا هو الحل السليم للصراع الذى يقع بين الرغبات المتضادة ، ولا ينتج عنه ضرر للنفس ، وإنما يقع الضرر من النوع الثانى ، من الصراع الذى تلجأ فيه النفس بمجرد حدوث الصراع إلى صد إحدى الرغبتين عن الشعور وكبتها دون إعمال الفكر في هذا الصراع وإصدار حكمها فيه ، وينتج عن ذلك أن تبدأ الرغبة المكبوتة حياة جديدة شاذة في « اللاشعور » The Unconscious وتبقى هناك مخفية بطاقتها الحيوية ، وتظل تبحث



عن مخرج لانطلاق طاقتها المحبوسة ، فتجده في الأعراض المرضية التي تتناوب العصبيين . وعلى ضوء هذا التفكير رأى فرويد أن مهمة الطبيب النفسي ليست هي دفع المريض إلى « التفريغ » و « التنفيس » عن الرغبات المكبوتة كما كان يفعل بروير وفرويد من قبل ، بل هي الكشف عن الرغبات المكبوتة لإعادتها مرة أخرى إلى دائرة الشعور لكي يواجه المريض من جديد هذا الصراع الذي فشل في حله سابقاً ، فيعمل الآن على حله بإصدار حكمه فيه تحت إرشاد الطبيب النفسي وتشجيعه ، وبعبارة أخرى أصبحت مهمة الطبيب النفسي هي لإحلال الحكم الفعلي محل الكبت اللاشعوري ، ومنذ ذلك الوقت أخذ فرويد يسمى طريقته في العلاج بالتحليل النفسي .

قضى فرويد عشر سنوات ( ١٨٩٦ - ١٩٠٦ ) منذ انفصال بروير عنه يعمل منفرداً في جمع ملاحظاته ، ومواصلة أبحاثه ، وتكوين نظرياته ، في وقت حرمة المجتمعات العلمية كل تشجيع وتأييد . ثم ابتدأت الأمور لتبدل ابتداء من عام ١٩٠٢ حينما التف حوله لأول مرة نفر قليل من شباب الأطباء المعجبين بنظريته الجديدة بقصد تعلم مبادئها واكتساب الخبرة فيها ، ثم أخذ عددهم يزداد وريداً رويداً ، وبدأ ينضم إليهم أفراد من غير الأطباء من أهل الأدب والفنون .

ثم أخذت المعرفة بالنظرية الجديدة تنتشر بين الأطباء في كثير من البلاد ، وخاصة في سويسرا حيث اكتسبت الحركة الجديدة صداقة أوجين بلولر Eugene Bleuler المشرف على معهد الأمراض العقلية بالمستشفى العام بمدينة زيوريخ ، ويونج Jung ، أحد مساعدي بلولر . وفي عام ١٩٠٨ عقد أول مؤتمر للتحليل النفسي بمدينة زيوريخ بدعوة من

يونج حيث تقرر إصدار مجلة للتحليل النفسي تحت إدارة فرويد وبلولر ، وأسندت رئاسة التحرير إلى يونج . وكان ذلك بدء صفحة جديدة في تاريخ حركة التحليل النفسي .

وفي عام ١٩٠٩ دعت جامعة كلارك بالولايات المتحدة الأمريكية فرويد ويونج للاشتراك في احتفال الجامعة بمناسبة مرور عشرين عاماً على تأسيسها . فاستقبل فرويد وزميله في أرض الدنيا الجديدة استقبالا رائعاً وقوبلت محاضرات فرويد الخمس ، والمحاضرتان اللتان ألقاهما يونج بجامعة كلارك بمقابلة حسنة .

وفي عام ١٩١٠ عقد المؤتمر الثاني للتحليل النفسي في مدينة نورمبرج حيث تم تأليف « جمعية التحليل النفسي الدولية » ، وتقرر في ذلك المؤتمر لإصدار نشرة دورية تكون رابطة الاتصال بين الجمعية الرئيسية وبين فروعهما الأخرى في برلين برئاسة أبراهام Abraham ، وفي زيوريخ برئاسة يونج ، وفي فيينا برئاسة ألفرد أدلر Alfred Adler ، وبعد ذلك أصدر أدلر وشتيكل Stekel مجلة ثانية للتحليل النفسي في فيينا .

ثم توالى بعد ذلك مؤتمرات جمعية التحليل النفسي ، وتكوّن لها فروع في معظم الأقطار الغربية ، وأخذت تعاليم التحليل النفسي في الانتشار ، وبدأت تجلب إليها كثيراً من الأصدقاء والأتباع ، لا من رجال الطب فقط ، بل من رجال العلوم والفنون المختلفة أيضاً .

### نظرية فرويد في القلق :

كان لأبحاث فرويد الفضل الأول في اكتشاف كثير من الحقائق السيكولوجية الهامة التي ساعدت على فهم أسباب الأمراض العصابية ( النفسية ) . فقد

العصاب على كبت الرغبة الجنسية ؛ وحينئذ تكبت الرغبة الجنسية تتحول الطاقة الجنسية مباشرة وبطريقة فسيولوجية إلى قلق .

### نقد النظرية القديمة :

جاء في آراء فرويد الأولى عن القلق شيء من التناقض . فقد كان فرويد يرى أن القلق رد فعل عام يحدث في الأنا<sup>(١)</sup> لمواقف الكدر والخطر ، وينطبق هذا الرأي تمام الانطباق على القلق الموضوعي ، إذ أن الأنا هو الذي يدرك الخطر الخارجي . وكان فرويد يعتقد أيضاً أن الليبدو الذي يرفضه الأنا يتحول مباشرة إلى قلق عصبي ، ولما كان هذا القلق العصبي متعلقاً بالليبدو الخاص بالدوافع الجنسية المكبوتة التابعة للهو ، فهذا القلق إذن لا يتفق مع صفة القلق الموضوعي الذي يصدر عن الأنا ، وكان هذا التناقض في نظرية فرويد سبباً في تعطيله عن الوصول إلى فهم حقيقة القلق العصبي ، وقد أشار فرويد نفسه في كتاب «القلق» إلى هذا التناقض في آرائه الأولى حيناً قال : « إن نظرية القلق التي وضعها في هذا الكتاب تختلف بعض الشيء عن النظرية التي كنت أقول بها من قبل .

فقد كنت فيما سبق اعتبر القلق رد فعل عام يحدث في الأنا لمواقف الكدر . وكنت أحاول دائماً تفسير ظهوره على أسس اقتصادية ، وقد افترضت على أساس دراساتي في الأمراض العصبية الحقيقية أن

(١) يقسم فرويد الجهاز النفسي إلى ثلاثة أقسام هي : الأنا وهو والأنا الأعلى . فالأنا : هو ذلك القسم من العقل الذي يشمل الشعور ، ويشرف على الحركة الإرادية ، ويقوم بحفظ الذات . وهو : ذلك القسم من العقل الذي يحوى كل ما هو موروث وما هو ثابت في تركيب البدن ، وما هو غريزي في الطبيعة الإنسانية وما هو مكبوت . وكل شيء في الهو غامض ولا شعوري . والأنا الأعلى : هو ذلك القسم من العقل الذي يمثل الوالدین والمجتمع وهو ما يعرف عادة بالصغير .

استطاع فرويد مثلاً أن يبين أهمية اللاشعور في حياة الإنسان ، واكتشف فرويد أهمية الكبت ، وشرح تطور الحياة الجنسية عند الإنسان ابتداء من الطفولة المبكرة حتى بلوغ مرحلة التضج الجنسي أثناء فترة المراهقة ، وبين الدور الخطير الذي تلعبه الغريزة الجنسية في الأمراض العصبية . واهتم فرويد بدراسة القلق وبين علاقته بالأمراض العصبية ، وتضمن كتابه عن «القلق» آراءه النهائية في هذا الصدد . غير أنه قبل أن تعرض نظرية فرويد الأخيرة في القلق ، يحسن أن نشرح نظريته القديمة في القلق ، ثم نبين كيف تطور تفكيره في هذا الموضوع حتى وصل إلى نظريته الأخيرة التي شرحها في كتاب «القلق» .

### نظرية فرويد القديمة في القلق :

ميز فرويد بين نوعين من القلق : القلق الموضوعي والقلق العصبي . فالقلق الموضوعي هو خوف من خطر خارجي معروف كالخوف من حيوان مفترس أو من الحريق أو الفرق ، وهذا النوع من الخوف أمر مفهوم ومعقول . أما القلق العصبي فهو خوف غامض غير مفهوم ، ولا يستطيع الشخص الذي يشعر به أن يعرف سببه ، ويأخذ هذا القلق في العادة يتربص الفرص لكي يتعلق بأية فكرة أو أي شيء خارجي .

وقد حاول فرويد في مؤلفاته الأولى أن يفسر القلق العصبي فذهب إلى أنه ينشأ عن كبت الرغبة الجنسية ، ففي جميع الحالات التي تمنع فيها الرغبة الجنسية من اتخاذ طريقها الطبيعي إلى التفرغ والإشباع فإن الطاقة النفسية المتعلقة بالدافع الجنسي (وهي ما يسميه فرويد بالليبدو) تتحول إلى قلق ، ويتم هذا التحول بطريقة فسيولوجية ، ولم ينسب فرويد في نظريته القديمة عن القلق دوراً هاماً في نشوء الأمراض العصبية ، فالتقلب تبعاً لهذه النظرية لا يحدث العصاب ، وإنما يحدث العصاب أولاً ، ويساعد

الليبدو ( التهج الجنسى ) الذى رفضه الأنا ، أو الذى لم يستعمله الأنا قد وجد تفريغاً مباشراً فى صورة القلق ، ولا يمكن أن أنكر أن هذه الآراء المختلفة لم يتضمن بعضها البعض الآخر ، وفضلاً عن ذلك فإن هذه الآراء قد أشارت إلى وجود علاقة وثيقة جداً بين القلق والليبدو ، ولم يتفق ذلك مع سمة القلق العامة من حيث أنه رد فعل للكبر ، وقد أتى الاعتراض على هذه النظرية من اعتبارنا أن الأنا هو المركز الوحيد للقلق . وقد كان ذلك لإحدى نتائج المحاولة التى قمت بها لتقسيم الجهاز العقل فى كتاب الأنا والهو ؛ فبينما كانت النظرية القديمة ترى أنه من الطبيعى أن نفرض أن القلق يصدر من الليبدو الخاص بالنواضع الغريزية المكبوتة ، فإن النظرية الجديدة تميل إلى اعتبار الأنا مصدر القلق ، وعلى ذلك فالمسألة إذن هى قلق الهو ( القلق الغريزى ) فى تقابل قلق الأنا .

وقد شعر فرويد بهذا التناقض أيضاً فيما بعد ، حينما توصل من تحليله للمخاوف المرضية إلى أن القلق فيها يحدث من الخوف من الحضاة ، أى أنه يحدث من خطر خارجى ، وأن هذا الخوف من الحضاة هو الذى يؤدى إلى كبت الرغبة الجنسية ، ثم يأخذ الخوف بعد ذلك يتعلق بموضوعات خارجية . ومعنى ذلك هو أن القلق يحدث فى المخاوف المرضية عن الأنا . وهذا يناقض نظريته السابقة التى تفسر القلق فى الأمراض العصبية الحقيقية على أساس تحول الليبدو المكبوت إلى قلق . وقد أشار فرويد إلى هذا التناقض فيما يلى : « ... وقد يسألنى أحد كيف وصلت فى الماضى إلى هذه الفكرة الخاصة بالتحول . لقد حدث ذلك عندما كنت أقوم بدراسة الأمراض العصبية الحقيقية فى وقت كان لا يزال أمام التحليل شوط بعيد حتى يصل إلى التمييز بين العمليات الموجودة فى الأنا وبين العمليات الموجودة فى الهو . وقد حدث أن توبات القلق وحالات الاستعداد الصام للقلق تنشأ عن بعض

الخبرات الجنسية ؛ مثل وقف الجماع قبل نهايته ، ومنع تفريغ التهج الجنسى ، والامتناع المكروه — أى تنشأ كلها تعرض لإشباع التهج الجنسى إلى الكف أو المنع أو تغيير الاتجاه . ولما كان التهج الجنسى يعبر عن الدوافع الغريزية الليبدية فإنه لم يكن يبدو لنا فى ذلك الوقت أننا كنا متسرعين حينما افترضنا أن الليبدو قد تحول إلى قلق نتيجة لهذا الاضطراب ... ولكن كيف يمكننا أن نوفق بين هذه النتيجة وبين النتيجة الأخرى التى وصلنا إليها وهى أن القلق الذى يظهر فى المخاوف المرضية إنما هو قلق خاص بالأنا ، وأنه ينبعث فى الأنا ، وأنه لا ينشأ عن الكبت ، بل على العكس هو الذى يسبب الكبت ؟ فمن الظاهر أن فى هذا القول تناقضاً ليس حله بالأمرأين ، وليس من السهل إرجاع هذين السبين للقلق إلى سبب واحد .

ومن الغريب أن فرويد قد استطاع أثناء محاولته الأولى لدراسة القلق فى الفصل الذى كتبه فى كتاب « مقدمة عامة للتحليل النفساني » أن يبدى ملاحظة هامة تقرب كثيراً ما قاله فيما بعد فى نظريته الجديدة فقد لاحظ فرويد أن القلق يصدر عن الأنا كرد فعل للخطر ، وكإشارة للاستعداد للهرب . وقال فرويد . إنه من السهل أن نتخيل أنه فى حالة القلق العصابى أيضاً يحاول الأنا الهرب من خطر داخلى ( الليبدو ) ، وأنه يتصرف أمام الخطر الداخلى كأنه خطر خارجى غير أن فرويد لم يستطع أن يستفيد من هذه الملاحظة ، وعاد بعد ذلك إلى تمسكه برأيه القديم وهو القول بأن القلق ينشأ عن تحول الليبدو المكبوت .

### نظرية فرويد الجديدة فى القلق :

تعرض فرويد فى كتاب القلق إلى المقارنة بين القلق الموضوعى والقلق العصابى ومحاولة فهم العلاقة بينهما ، وقد استطاع فرويد أن يجد هذه العلاقة فى اعتبار كل منهما رد فعل لحالة خطر ؛ فالقلق الموضوعى

رد فعل لخطر خارجي معروف . أما القلق العصبي فهو رد فعل لخطر غريزي داخلي . ويلخص فرويد رأيه في العلاقة بين القلق الموضوعي والقلق العصبي فيما يلي : « إن التقدم الذي أحرزناه هو أننا تجاوزنا حالات القلق إلى حالات الخطر التي تكن وراءها . وإذا فعلنا نفس الشيء مع القلق الموضوعي لما وجدنا صعوبة في حل المشكلة . فالخطر الموضوعي خطر معروف ، والقلق الموضوعي قلق حول خطر معروف من هذا النوع . والقلق العصبي قلق حول خطر غير معروف . فالخطر العصبي إذن خطر يجب أن يعرف . وقد بين التحليل أنه خطر غريزي »

وقد توصل فرويد إلى هذه النتيجة من تحليله لبعض حالات المخاوف المرضية . وقد تبين له من تحليله لهذه المخاوف المرضية أن القلق العصبي في المخاوف المرضية هو قلق من خطر حقيقي هو الحضاء . والحضاء هو العقاب الذي يتوقعه الطفل إذا استسلم لرغباته الجنسية الخاصة بعقدة أوديب . وللمراحل الأخرى من حياة الطفل أخطار أخرى مختلفة غير خطر الحضاء . ولذلك يصبح من الضروري أن نحدد بالدقة المعنى المقصود بالخطر ، وأن نبين الشروط التي يجب أن تتوفر في أية حالة حتى يمكن أن نسميها حالة خطر .

#### معنى الخطر :

إن الحالة التي يشعر فيها الفرد بالخطر هي الحالة التي يشعر فيها بشدة الغرائز ، وتراكم التنبيه الشديد عليه مع عدم القدرة على الإشباع بسبب العجز البيولوجي أو العقلي ، أو بسبب الخوف من العقاب . فحالة الخطر إذن هي كما يقول فرويد : « . تتكون من تقدير الشخص لقوته بالنسبة إلى مقدار الخطر ، ومن اعترافه بعجزه أمامه — عجزاً بدنياً إذا كان الخطر موضوعياً ، وعجزاً نفسياً إذا كان الخطر

غريزياً » . ويتضح هذا المعنى من تحليل مخاوف الأطفال ، فالطفل الذي يشعر بالخوف حينما تتركه أمه إنما يخاف في الحقيقة من عدم القدرة على إشباع حاجاته ورغباته التي كانت تقوم الأم بإشباعها . فزيادة شوق الطفل لأمه ، وشعوره بالعجز في هذه الحالة ، هو العامل الرئيسي المسبب لخوف الطفل . ويقول فرويد في هذا المعنى : « . إن الموقف الذي يعتبره الطفل خطراً والذي يريد أن يحمي نفسه منه إنما هو حالة عدم الإشباع وزيادة التوتر الناشئ عن الحاجة ، وهي حالة يكون فيها الطفل عاجزاً » . ومن ذلك يتضح أن العنصر الرئيسي المكون لحالة الخطر هو ازدياد مقادير التنبيه بدون أن يكون الفرد قادراً على السيطرة عليها ، وهي حالة لا بد أن تشعر الفرد بالعجز .

وهناك ظروف كثيرة مختلفة يمكن أن يشعر الفرد حينها بالعجز ، وتتغير هذه الظروف بتغير مراحل الحياة . وإذن فضمون حالة الخطر يتغير بتغير مراحل الحياة . ويقول فرويد في هذا المعنى : « . فكل حالة خطر تقابل فترة خاصة من الحياة ، أو مرحلة من مراحل نمو الجهاز العقلي ، وهي تبدل مناسبة في هذه المرحلة ؛ ففي الطفولة المبكرة لا يكون الفرد في الواقع قادراً من الناحية السيكلوجية على السيطرة على الكميات الكبيرة من الإثارة التي تقع عليه سواء من الخارج أو من داخل نفسه . وفي مرحلة معينة من الحياة تصبح أهم رغبة له في الواقع هي ألا يقوم الأشخاص الذين يعتمد عليهم بحرماته من عنايتهم المشبعة بالحب . وفيما بعد في أثناء صباه حينما يشعر أن أباه منافس قوى له بالنسبة لأمه ، حينما يصبح مدركاً لميوله العدوانية نحو أبيه ولرغباته الجنسية نحو أمه فإن خوفه من أبيه يكون أمراً معقولاً في الواقع . ويمكن أن يجد خوفه من عقاب أبيه تعبيراً في الخوف من الحضاء ... وأخيراً حينما يأخذ يشترك في علاقات اجتماعية فإنه يصتبع من

الضرورى له في الواقع أن يخاف من أناته الأعلى ، أى ضميره ، لأن غياب هذا العامل قد يؤدي إلى ظهور حالات شديدة من الصراع والأخطار .  
وحدث أحياناً أن تستمر هذه الأخطار معاً ، فترى الطفل يخاف في مرحلة تالية من خطر مناسب لمرحلة سابقة . فقد يستمر خطر الحضاء مثلاً عند بعض الأفراد بعد انتهاء المرحلة الأوديبية ، والعصابيون في رأى فرويد هم الأشخاص الذين لا يزالون يستجيبون لحالات الخطر القديمة كأنها ما زالت قائمة بالفعل . ولذلك يقول فرويد : « .. إن كثيراً جداً من الناس يظلون أطفالاً في سلوكهم إزاء الخطر ، وإن هؤلاء لم يتغلبوا على العوامل القديمة المسببة للقلق . وإنكار ذلك معناه إنكار وجود العصاب ، لأن مثل هؤلاء الأشخاص بالضغط هم الذين نسميهم عصائين » .

### وظيفة القلق :

يحدث القلق في الأصل إذا تعرض الفرد لخطر بالفعل . ولكن إذا شعر الفرد بخطر في موقف معين فإنه يأخذ بعد ذلك يتوقع الخطر في المستقبل في المواقف المشابهة . وإذا توقع الفرد وقوع الخطر شعر أيضاً بالقلق كأن الخطر قد وقع بالفعل . ويؤدي القلق في هذه الحالة الأخيرة وظيفة هامة ، إذ أنه يكون بمثابة إشارة تنذر بحالة خطر مقبلة حتى يستطيع الأنا أن يستعد لهزيمة هذا الخطر المتوقع . فالقلق إذن هو « إشارة » بأن الخطر مقبل ، ولا شك أن إدراك الفرد للخطر قبل أن يباغته فعلاً أمر مفيد لحفظ حياة الفرد ، وهو يدل على تقدم هام في قدرة الفرد على حفظ ذاته .

وإذا فالقلق الذي كان في الأصل رد فعل لحالة خطر حقيقى قد أصبح فيما بعد إشارة بأن الخطر سيقع وشعور القلق الذي يحس به الفرد حينما يتوقع الخطر هو عبارة عن تكرار لشعور القلق الذي أحس به

الفرد في موقف الخطر الأصلي السابق . وكأن إشارة القلق تعلن للفرد ما يأتى ، كما يقول فرويد ، « إننى أتوقع حدوث حالة أشعر فيها بالعجز ، أو إن الحالة الحاضرة تذكرنى بحالة صدمة سابقة . ولذلك فلأننى أتوقع وقوع صدمة ، وإنى أنصرف كما لو أن الصدمة وقعت فعلاً » ، بينما لأزالا يوجد وقت لتجنب هذه الصدمة » .

### النموذج الأصلي للقلق :

بما أن انفعال القلق عبارة عن تكرار لانفعالات القلق السابقة التي مرت بالفرد في مواقف الخطر السابقة فقد اهتم فرويد بالبحث عن حالة الخطر الأولى التي يمر بها الفرد والتي يمكن أن تثير فيه القلق لأول مرة وقد رأى فرويد في عملية الميلاد الخطر الأول الذي يتعرض له الفرد والخبرة المؤلمة الأولى التي ينشأ عنها القلق الأول . وتتضمن خبرة الميلاد مشاعر وإحساسات بدنية شديدة مؤلمة ، وهى لذلك أصبحت النموذج الأصلي لكل المواقف التالية التي يتعرض فيها الفرد للخطر . وكذلك أصبح القلق الأول الذى يصاحب صدمة الميلاد النموذج الأصلي لكل حالات القلق التالية .

### القلق سبب نشوء الأعراض العصائية :

إن القلق إشارة تنذر بتوقع حدوث خطر وبضرورة عمل جميع الاحتياطات ووسائل الدفاع الممكنة لتجنب وقوع الخطر . ويقوم الإنسان أمام الخطر الحقيقي ببعض المحاولات لتجنبه ووقاية نفسه منه . فهو إما أن يهرب من موقف الخطر ، وإما أن يقوم بالدفاع أو الهجوم . ويقوم الإنسان أيضاً ببعض المحاولات لدواء الخطر الغريزى الداخلى . فقد يقوم بكبت الرغبة الغريزية ، والكبت في هذه الحالة بمثابة الهرب ، وقد يقوم ببعض وسائل الدفاع الأخرى التي

هى عبارة عن نشوء الأعراض العصبية المختلفة . فليست الأعراض فى الحقيقة إلا وسائل دفاعية يحاول بها الأنا انتقاء خطر غريزى داخل . فالقلق إذن هو العامل المسبب فى نشوء الأعراض .

## نصوص مختارة من كتاب القلق

### العلاقة بين العرض والقلق :

« .. يبدو أن هناك رأيين شائعين جدا فى هذا الموضوع . فأحدهما هو أن القلق ذاته عرض عصابى . والرأى الآخر هو أنه توجد علاقة وثيقة جدا بين الاثنين . وبقياً للرأى الثانى ، تنشأ الأعراض فقط من أجل تجنب القلق ، فهى تقيد الطاقة العقلية التى كان من الممكن أن تنطلق فى صورة قلق لو لم تظهر الأعراض . وهكذا يصبح القلق الظاهرة الأساسية والمشكلة الرئيسية للعصاب .

ويظهر من بعض الحالات الواضحة أن هذا الرأى الأخير صحيح فى جزء منه على الأقل . فإذا أخذ مريض بالخوف من الأماكن المظلمة فى الشارع ثم ترك وحده لانتابته نوبة من القلق . أو إذا منع مريض بالعصاب القهرى من غسل يديه بعد لمس شئ ما لانتابته نوبة من القلق لا يمكن احتمالها . فمن الواضح إذن أن العرض والنتيجة من وجود رفيق فى الشارع أو من غسل اليدين إنما هو تجنب نوبات القلق التى من هذا النوع . وبهذا المعنى يمكن أن نسمى كل كفت يفرسه الأنا على ذاته عرضاً .

وبما أننا قد أرجعنا نشوء القلق إلى حالة خطر فإننا نقضل أن نقول إن الأعراض تنشأ لكى تقى الأنا من حالة خطر ، وإذا منعت الأعراض من النشوء تحقق الخطر فى الواقع . ومعنى ذلك وجود حالة مماثلة للميلاد يكون فيها الأنا عاجزا أمام دافع غريزى تزاد شدته باستمرار — وهى الحالة الأولى والأصلية

التي أحدثت القلق . وهكذا ترى أن العلاقة بين القلق والعرض أوثق مما كان بظن ، إذ أننا أدخلنا عامل حالة الخطر بينهما ، وتستطيع أيضاً أن نضيف إلى ذلك أن نشوء القلق هو السبب فى بدء نشوء الأعراض ، وهو فى الحقيقة شرط ضرورى له . . .

### صدمة الميلاد :

« القلق رد فعل للخطر . وعلى أية حال ، فالإنسان لا يستطيع أن يتجنب التفكير فى أن السبب الذى من أجله يحتل انفعال القلق مكاناً فريداً فى الحالة الاقتصادية للعقل إنما له علاقة بطبيعة الخطر ذاتها . ولكن الخطر خيرة إنسانية عامة ، وإن الأخطار واحدة لكل إنسان . إن ما نحتاج إليه ، ولكننا لا نستطيع أن نجده ، هو عامل ما يمكنه أن يفسر لماذا يستطيع بعض الناس أن يخضعوا لانفعال القلق ، بالرغم من كيفيته الفريدة ، إلى أعمال العقل العادية ، أو لماذا يقدر لبعض الناس أن يتهاروا أمام هذه المهمة . وقد عملت من قبل محاولتان لإيجاد عامل من هذا النوع ، ومن الطبيعى أن تقابل مثل هذه المحاولات بالاستحسان إذ أنها تهدف إلى سد حاجة ملحة جدا . وهاتان المحاولتان اللتان أشير إليهما تكمل كل واحدة منهما الأخرى ، وهما تتناولان المشكلة من طرفين متقابلين . وقد قام بالحاولة الأولى الفرد أدلر منذ أكثر من عشرة سنوات مضت ، ويتلخص رأيه فى أن هؤلاء الأشخاص الذين يعانون كثيرا من نقص بدنى هم الذين يفشلون فى التغلب على المشكلة التى يضعها الخطر أمامهم . فإذا صح أن هذا الدليل البسيط كان صادقا لوجب علينا أن نرحب بهذه الإجابة كحل كامل لهذه المشكلة . ولكن ، على العكس ، قد بينت دراساتنا النقدية فى السنوات العشر الأخيرة بوضوح عدم كفاية مثل هذا التفسير على الإطلاق ، فضلا عن أنه تفسير بهمل جميع ثروة المعلومات التى اكتشفها التحليل النفساني .

والمحاولة الثانية قد قام بها أوتورانت في عام ١٩٢٣ في كتابه « صدمة الميلاد » . وليس من الإنصاف أن نقارن محاولته بمحاولة أدلر إلا من حيث هذه النقطة الواحدة التي تهتم الآن ، ذلك لأن محاولة رانك تقوم على أساس من التحليل النفسي ، وتتبع اتجاه تفكير التحليل النفسي ، ومن حيث علاقة الفرد بالخطر فإن رانك لا يعلق أهمية على النقص البدني في الفرد وإنما هو يركز اهتمامه على اختلاف درجة شدة الخطر .

إن حادثة الميلاد أول حالة للخطر ، وإن ما تحدثه من تصدع اقتصادي يصبح النموذج الأصلي لرد الفعل للقلق . وقد سبق أن تتبعنا سير التطور الذي يربط هذه الحالة الأولى للخطر وهذا العامل الأول المسبب للقلق بجميع الحالات التالية ، وقد رأينا أنها جميعاً تحتفظ بكييفية عامة من حيث إنها ترمز على نحواً إلى الانفصال عن الأم - بمعنى بيولوجي في أول الأمر ثم بمعنى فقدان مباشر للموضوع ، ثم بعد ذلك بمعنى فقدان الموضوع بطريق غير مباشر ...

ليس من شأننا الآن أن نتولى بالتفصيل نقد الغرض الذي وضعه رانك ، وكل ما نريد أن نقوم به هو النظر فيها إذا كان هذا الغرض يساعدنا على حل المشكلة التي نحن بصدد حلها . إن رأيه الذي يذهب إلى أن هؤلاء الأشخاص الذين يصبحون عصبيين هم الأشخاص الذين كانت صدمة الميلاد عندهم شديدة جداً إلى درجة أنهم لم يستطيعوا على الإطلاق أن يتقنوا عنها ، إنما هو رأي مشكوك فيه جداً من الناحية النظرية فنحن لا نعرف على وجه الدقة ماذا يقصد بالتنفيس عن الصدمة ، فإذا أخذنا هذا القول بمعناه الحرق فإنه يتضمن أنه إذا أظهر الشخص العصابي انفعالات القلق مراراً ، وبدرجة أكثر شدة ، كان أقرب إلى حالة الصحة العقلية . ولكن هذه النتيجة لا يمكن الدفاع عنها ... إن نظرية رانك تهمل إهمالاً تاماً العوامل

الخاصة بالجيلة والعوامل الخاصة بنشوء النوع ... وفضلاً عن ذلك فإن هناك حقيقة لا تتفق مع نظرية رانك ، وهي أن الإنسان يتعرض لعملية الولادة مثل سائر الحيوانات الثديية ، بينما أن الإنسان وحده يتميز بحصوله على استعداد خاص للعصاب . ولكن الاعتراض الرئيسي على نظريته هو أنها طائفة في الهواء وليست قائمة على ملاحظات محققة ، إذ لم تجمع أدلة تبين أن الولادة الصعبة التي تستغرق مدة طويلة ترتبط بنشوء العصاب ، أو أن الأطفال الذين يولدون في هذه الظروف يظهرون في طفولتهم المبكرة خوفاً يكون أشد كما يستمر لمدة أطول مما يشاهد عند الأطفال الآخرين

### قلق المخاوف المرضية :

« . . لقد ذكرت في مناسبة سابقة أن للمخاوف المرضية خاصية الإسقاط ، إذ أنها تقوم بإبدال حالة خطر خارجية مدركة بحالة خطر داخلية غريزية . وترجع القائلة التي تنتج عن ذلك إلى أن الإنسان يستطيع أن يبقى نفسه من الأخطار الخارجية بالهرب منها ، ويتجنب رؤيتها ، في حين أن محاولة الهرب من الأخطار الصادرة من الداخل تكون غير مجدية . وهذا الرأي الذي قلته لم يكن غير صحيح ، ولكنه كان سطحياً ، ذلك لأن الرغبة الغريزية ليست خطيرة في ذاتها ، وإنما تصبح خطيرة فقط عندما تؤدي إلى خطر خارجي حقيقي وهو خطر الحياء . وعلى ذلك فإن ما يحدث في الخوف المرضي هو عبارة عن مجرد إبدال خطر خارجي يخطر خارجي آخر . والرأي الذي يذهب إلى أن الأنا في الخوف المرضي يستطيع الهرب من القلق عن طريق الأعراض التي تحقق التجنب أو الكف إنما يتفق مع النظرية القائلة بأن القلق هو عبارة فقط عن إشارة وجدانية ، وأن الحالة الاقتصادية لم يحدث فيها أي تغير .

وإذن فالقلق الذي يظهر في المخاوف المرضية من

الحيوانات إنما هو رد فعل وجداني للخطر يقوم به  
الأنثى ، وأن الخطر الذى يقع التحذير منه بهذه الطريقة  
هو خطر الحفشاء . ولا يختلف هذا القلق فى شىء عن  
القلق الذى يشعر به الأنثى عادة فى مواقف الخطر إلا من  
حيث إن مضمونه يظل لاشعورياً ، ويصبح شعورياً  
فقط فى صورة محرفة .  
واعتقد أن نفس الأمر صحيح بالنسبة للمخاوف  
المرضية عند الأشخاص البالغين ، بالرغم من أن المادة

التي تتغير فى أمراضهم العصبية أكثر جداء ، كما تتدخل  
بعض العوامل الإضافية فى نشوء أعراضهم . ولكن  
الحالة فى أساسها واحدة ؛ فالمرضى بالخوف من الأماكن  
الضييقة يفرض قيدا على ذاته لكي يهرب من خطر  
غريزى معين هو خطر الاستسلام لرغباته الشبقية .  
ذلك لأنه إن استسلم لها لعاد شبح خطر الحفشاء مرة  
أخرى ، كما كان فى طفولته ، أو عاد شبح خطر آخر  
مشابه ... » .





# الإحياء للغزالي

بقلم

الدكتور عبد الحليم محمود

رئيس قسم العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

— ١ —

هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي .  
ولد بطوس من إقليم خراسان عام ٤٥٠ هـ الموافق  
عام ١٠٥٨ م .

وكان والده — كما يقول ابن السبكي في طبقاته —  
بغزل الصوف وبيعه في دكانه بطوس ، فلما حضرته  
الوفاة ، أوصى به وبأخيه أحمد إلى صديق له متصوف  
وأعطاه ما ادخره من مال يسير قائلاً :

« إن لي لتأسفاً عظيماً على عدم تعلم الخط ، وأشتهى  
استدراك ما فاتني في ولدي هذين » .

وأشرف عليهما الوصي الصالح ، وعلمهما الخط ،  
وأدبهما إلى أن فنى ذلك النزر اليسير الذى كان خلفه  
لهما أبوهما ، وتعذر على الصوف القيام بقوتهما ، فقال  
لها : اعلم أني قد أنفقت عليكما ما كان لكما ، وأنا رجل  
من أهل التجريد ، بحيث لا مال لي فأواسيكما به ،  
وأصلح ما أرى لكما أن تلجأ إلى مدرسة ، فإنكما  
من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما ،  
فعلما ذلك ، وكان هو السبب في سعادتهما وعلو

درجتكما . وكان الغزالي يحكى هذا ويقول : طلبنا  
العلم لغير الله فإني أن يكون إلا الله<sup>(١)</sup> .

وفى عهد الصبا في طوس ، أخذ طرفاً من الفقه  
على الإمام أحمد الراذكاني ، ثم سافر إلى جرجان ،  
ليأخذ عن الإمام أبي نصر الإسماعيلي ، فسمع منه  
وكتب عنه ثم عاد إلى طوس ، فكتب بها ثلاث سنين  
يتأمل ويتدبر ويحفظ ما حصله بجرجان ، وبعد ذلك  
« قدم نيسابور ، ولازم إمام الحرمين ، حتى برع في  
المذهب<sup>(٢)</sup> ، والخلاف ، والجدل ، والأصول<sup>(٣)</sup> ،  
والمنطق ، وقرأ الحكمة ، والفلسفة ، وأحكم كل ذلك ،  
وفهم كلام أرباب هذه العلوم ، وتصدى للرد على  
مبطلهم ، وإبطال دعاويهم<sup>(٤)</sup> . . . » .

وكان إمام الحرمين يصفه بأنه : « بحر مغرق »  
ولما انتهت الحياة بإمام الحرمين ( عام ٤٧٨ هـ -  
١٠٨٥ م ) خرج الغزالي إلى المعسكر قاصداً للوزير

(١) من كتاب إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء  
علوم الدين ، قلمة محمد بن محمد الحسيني الزبيدي ،  
(٢) مغيب الشافعي ،  
(٣) يعني أصول الدين وأصول الفقه .  
(٤) شرح إحياء علوم الدين للزبيدي ،

نظام الملك « إذ كان مجلسه مجلس أهل العلم ومحط رجالهم ، فناظر الأئمة العلماء في مجلسه ، وقهر الخصوم وظهر كلامه عليهم ، واعتفوا بفضلهم . فتلقاه صاحب بالتعظيم وطار اسمه في الآفاق ، واشتهر في الأقطار » .

ولما أصبح بهذه المثابة ، اختاره نظام الملك للتوجه إلى بغداد ، وذلك للتدريس بالمدرسة النظامية بها ، فقدمها في سنة أربع وثمانين وأربعائة ، وقد بلغ الرابعة والثلاثين من عمره المبارك ، واستقبل في بغداد ، استقبالا حافلا ، فقد سبقته شهرته إليها .

وفي بغداد نال من الاحترام ، ما يشبه التقديس . لقد غلبت حشمته الأمراء والملوك والوزراء ، على حد تعبير ابن السبكي . وصار — على حد تعبير أحد معاصريه ، وهو عبد الغفار الفارسي — بعد إمامة خراسان إمام العراق » .

— ٢ —

ثم ماذا ؟

ها هو ذا قد بلغ قمة المجد ، وأتته الدنيا خاضعة ذليلة : أتته من جانبها المالى ،

وأتته من جانبها الذى يتصل بالشهرة ، وذويوع الاسم ،

وأتته من جانبها الذى يتصل بالجاء والنفوذ حتى إنه ليذكر أن من قرب من الولاة : « كان يشاهد إلحاحهم في التعلق به ، والانكباب على ، وإعراضهم عنهم ، وعن الالتفات إلى قولهم (١) » .

واستمتع الإمام بكل ذلك فترة ، لعلها لم تكن طويلة الأمد ...

ثم ماذا ؟

ثم كانت انتفاضة العامرة التى انتزعت قسراً وفي عنف ، من وسط النعيم والأبهة والمجد ... إلى

حيث الانزواء والعزلة . لقد كان ينعم في الرف والديوى ، وها هو ذا الآن ذاهب إلى الله ؛ لقد كان يرفل في رياض من النعيم المادى ، وها هو ذا الآن فار إلى ربه ، ومهاجر إليه .

ماذا حدث ؟

هل حدث هذا الانقلاب الكلى فجأة ودون مقدمات ؟

لا شك أن ذلك لم يكن انتفاضة فجائية ، كانتفاضة سيدنا عمر بن الخطاب التى اقتلعت — في دقائق — جذور الشرك من أعماقه وغرست — في دقائق — أصول التوحيد في سويداء قواده ، فأمن في لحظة وأناب .

لقد كان الإمام الغزالي طيلة حياته طليعة مجرى وراء المجهول . وكان كما يقول عن نفسه : « ولم أزل في عفوان شباني — منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين — أقتحم لجة هذا البحر العميق (١) ، وأخوض نعمته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الخدور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأنقجم كل ورطة ، وأنقخص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ؛ لأميز بين حق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع » .

لا أعادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطائنه ؛ ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ؛ ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ؛ ولا متكلماً إلا وأجهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ؛

ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ؛

ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ؛

(١) بحر المعرفة :

(١) المنقذ من الضلال .

ولا زنديقاً معطلاً إلا وأنحس وراءه للنهب ،  
لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته . »  
ويقول أيضاً :

« قد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور : دأبى  
وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى : غريزة  
وفطرة من الله ، وضعنا في جبلتى ، لا باختياري  
وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت  
على العقائد الموروثة ، على قرب عهد سن الصبا » .

ومن أجل ذلك يقول عنه « دى بور » : « وقد  
وُهبَ هذا الفتي عقلاً متوثباً قوى الخيال ، لا يرضى  
بأى قيد يفعله » .

ولكن هذا النهم في البحث وهذا الاستقصاء في  
الدراسة ، وهذه العقلية الجريئة الناقدة ، كل ذلك  
انتهى به إلى الشك في ما يرى ويسمع ويقرأ ، وفيما  
يقول ويعتقد .

وكان هذا الشك عنيفاً ، حاداً ، شاملاً ، عاماً ،  
طيلة شهرين هو فيها : « على السفسة بحكم الحال ،  
لا بحكم النطق والمقال » .

ولكن هذا الشك المطلق الشامل العام تبخر وزال ،  
لا ينظم دليل وترتيب كلام ، « بل بنور قذفه الله تعالى  
في الصدر » .

— ٣ —

زال ذلك الشك ، ليحل محله شك آخر هين سهل .  
وهذا الشك الثانى : إنما هو شك في طريق النجاة .  
حقاً إنه الآن يؤمن بالله وبالرسالة وبالبعث . ولكن  
ما هى الكيفية التى يتكيف بها الإيمان ، فيما يتعلق بهذه  
الجوانب الثلاثة .

هذه الكيفية ، إذا وضحت ، تحدد النهج الذى  
يجب أن يسير عليه .

ودراسته المستفيضة : بينت له أن كل فريق من

الباحثين — على كثرتهم واختلافهم : « يزعم أنه الناجى  
وكل حزب بما لديهم فرحون » .

أى هذه الأحزاب حق ، وأبها مبطل ؟

ذلك هو : ما أخذ الإمام الغزالي نفسه باستكشافه .  
ورأى أن أوضح طريق وأسفله ، أن يحصر  
أصناف الطالبين للحق ، ويدرسهم صنفاً صنفاً ،  
أو فرقة فرقة .

وانحصرت الفرق عندئذ في أربع :

١ — « المتكلمون : وهم يدعون ، أنهم أهل الرأى  
والنظر .

٢ — « الباطنية : وهم يزعمون ، أنهم أصحاب  
التعليم والتخصوصون بالافتياس من الإمام المعصوم .

٣ — « الفلاسفة : وهم يزعمون ، أنهم أهل المنطق  
والبرهان .

٤ — « الصوفية : وهم يدعون ، أنهم خواص  
الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة » .

هؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق ، والحق  
إذن : لا يعدو هذه الأصناف الأربعة .

وشمر الإمام الغزالي عن ساعد الجلد ، لدراستها ،  
وايندأ بعلم الكلام ، فوجده لا يشفى غلته ، ذلك أن  
أكثر خوض المتكلمين إنما هو : « في استخراج  
مناقضات الخصوم ، ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم .  
وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات  
شيئاً أصلاً .

وثنى بدراسة الفلسفة ، وأطلعه الله على منتهى  
علوم الفلاسفة في أقل من سنتين ، ثم أخذ يفكر فيما انتهى  
إليه قريباً من ستة : يعاوده ويردده ، ويتفقد غوائله ،  
وأغواره حتى أطلع على ما فيه من خداع وتلبيس ،  
وتحقيق وتخييل .

ف رأى أن مجموع ما صح ينحصر في ثلاثة أقسام  
١ — قسم يجب التكفير به .

٢ - وقسم يجب التبديع به .

٣ - وقسم لا يجب إنكاره أصلاً .

أما هذا الذى لا يجب إنكاره : فثقل :

١ - العلوم الرياضية .

٢ - المنطقيات .

٣ - العلوم السياسية .

٤ - العلوم الخلقية .

٥ - أما الطبيعيات : فلا إنكار فيها إلا فى مسائل معينة ، ذكرتها فى كتاب شأفت الفلاسفة وأكثر أغاليطهم إنما هى فى :

٦ - الإلهيات .

ومجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً ، يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها ، وتبديعهم فى سبعة عشر . وانصرف الإمام الغزالي عن الفلسفة ، لأن العقل : « ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات » .

فأخذ يدرس مذهب التعليمية ، وهو مذهب يقوم على القول بـ « الحاجة إلى التعليم والمعلم » وأنه : « لا يصلح كل معلم ، بل لا يد من معلم معصوم » .

وقد نقد الإمام الغزالي مذهبهم فى قوة وفى عنف ، وألف كثيراً من الكتب فى الرد عليهم .

ولما انتهى من كل ذلك ، أقبل جهده على طريق الصوفية .

وطريق الصوفية : علم وعمل ، وأبدأ بتحصيل علمهم : من مطالعة كتب أئمتهم ، مثل قوت القلوب ، لأبى طالب المكنى ، رحمه الله ، وكتب الحارث المحاسبى ، والمنفردات الماثورة .

عن الجنيد ، والشبلى ، وأبى يزيد البسطامى ، قدس الله أرواحهم ، وغير ذلك من كلام مشايخهم « اه ولكن طريق الصوفية : لا يتم بالمعلم فحسب ، بل إن العلم فيه : أقل جانب من جوانبه ، أما الجانب الذى

يصل بالإنسان إلى النور والإشراق واليقين ، إنما هو : الجانب العملى ، وهذا النوع يحتاج إلى الإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وذلك يقتضى الإعراض عن المال والجاه والشهرة وذيق الصيت ؛ ويقتضى الخطوة فترة تطول ، أو تقصر ، يتفرغ فيها الإنسان تفرغاً كاملاً إلى الله مهاجراً إليه ، فاراً إليه .

وكان الإمام الغزالي : إذ ذاك ، منغمساً فى المال والجاه والشهرة . وبدأ الصراع فى نفسه بين الشهوات والدنيا من جانب ، وبين التجافى عن دار الغرور والإنبابة إلى دار الخلود من جانب آخر .

ولم يزل يتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ، ودواعى الآخرة قريباً من ستة أشهر ، سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، وانتهى الأمر فى هذا التجاذب بأن اعتقل لسانه عن التدريس ، وغمر قلبه حزن أثر على صحته ، فضعت قواه ثم يحدثنا هو عما فعل حينئذ :

« ثم لما أحسست بعمجى ، وسقط بالكلية اختياري التجأت إلى الله تعالى ، التجاء المضطر ، الذى لا حيلة له ، فأجأبى الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلبى الإعراض عن الجاه ، والمال ، والأولاد ، والأصحاب » . اه

- ٤ -

تلطف الإمام الغزالي بلطائف الحيل فى الخروج من بغداد مظهرًا عزم الخروج إلى مكة ، وهو يدبر فى نفسه السفر إلى الشام . . . وسار يحدهو الأمل العذب فى المعركة ، ويغمر قلبه الرجاء القوى فى الفتح : يتفضل الله به عليه ، كما تفضل على من سلف من الأولياء والعارفين .

حتى إذا ما وصل إلى الشام ، لمقام به قريباً من سنتين لا شغل له إلا العزلة ، والخلوة ، والرياضة ، والمجاهدة : اشتغالا بتركية النفس ، وتهذيب الأخلاق ،

وتصفية القلب لذكر الله تعالى . وكان يتكف في منارة مسجد دمشق طول النهار ويغلق بابها على نفسه .

ثم رحل من الشام إلى بيت المقدس ، فكان يدخل كل يوم الصخرة ، ويغلق بابها على نفسه . ثم صار إلى الحجاز ، لأداء فريضة الحج . وزيارة الرسول ، صلوات الله عليه .

ثم عاد إلى وطنه ، ملازماً بيته ، مشغلاً بالتفكير . ولقد كان في حله وترحاله موثقاً بالجزلة . حرصاً على الخلوة ، وتصفية القلب للذكر . . . . . ودام ذلك كله ما يقرب من عشر سنوات . انكشف له في خلواته أثناءها ، أمور لا يمكن إحصاؤها ، وأفاض الله عليه من النور الإلهي ، وعمرته ألطاف الله . وترقى به الحال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، وكتاب الإحياء من ثمار هذه الفترة .

- ٥ -

كتاب الإحياء :

ولقد ألف الإمام الغزالي عشرات الكتب ، عد منها صاحب طبقات الشافعية ما يقرب من ستين كتاباً . وعد منها شارح الإحياء الإمام الزبيدي ما يقرب من ثمانين كتاباً ورسالة :

منها في الفقه : الوجيز ، والوسيط ، والبسيط . ومنها في علم الكلام : الاقتصاد في الاعتقاد . ومنها في الفلسفة : مقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة .

ومنها في التصوف : بداية الهداية ، ومهاج العابدین ، وكتاب الإحياء .

يبد أننا إذا تصفحنا مؤلفات الإمام الغزالي - سواء منها ما ألف قبل فترة تصوفه وما ألف في أثنائها - فإننا نجد أن أهمها في نظر الباحث الذي يريد أن يحدد شخصيته ومنهجه وأتجاهه ثلاثة .

وهي ، فضلاً عن ذلك ، تعتبر في نظرنا أهم كتبه على الإطلاق .

ولو لم يؤلف الإمام الغزالي غيرها ، لبقى هو الغزالي العملاق - الصوفي ، الفيلسوف ، بطابعه وسبانه وشخصيته ، لا يتقص شيئاً . . . ولكنه لو لم يؤلفها لما كان هو الإمام الغزالي صاحب الأثر الخالد على الدهر .

١ - أما أحدها ، فإنه : كتاب المنقذ من الضلال وهو كتاب لا غنى للباحث في تطور حياة الغزالي الفكرية عنه ، ففيه يقص الإمام حياته الفكرية ، في تطورها من الدراسة المستفيضة إلى الشك ، ثم إلى اليقين .

ويحدد موقفه من علم الكلام ، ومن مذهب التعليمية ، ومن الفلسفة والفلاسفة ، ثم من التصوف . وفيه يبين موقفه من مسألة النبوة ، ومن الشكوك التي ترد عليها ، وبين الطريق الصواب لإحياء الشعور الديني ، حيناً يقرر عند بعض الناس .

وهو من الكتب التي يندر ما يماثلها في ثقافتنا الشرقية ، إذ أن كبار المفكرين عندنا ، لم يتجهوا إلى تسجيل تدرجهم الفكري ، وانفصالاتهم الذهنية .

ولم يسبق الغزالي - فيما نعلم - في هذا النهج سوى الحارث بن أسد الحاسبي في مقدمة كتابه الوصايا : فإنه قص فيه طرفاً من حيرته وشكه المين السهل ، ثم يقينه الذي انتهى إليه ، وقد قرأ الإمام الغزالي كتب الحارث وانتفع بها ، وربما كانت مقدمة كتاب الوصايا من العوامل ، التي دفعت الإمام الغزالي إلى كتابة المنقذ . وقد كتبه الإمام الغزالي بعد أن أناف سته على الخمسين ، كما يذكر هو .

٢ - وأما ثانيها فإنه : كتاب « تهافت الفلاسفة » . وهو كتاب تدل تسميته على ما يقصد به ، فإن الإمام الغزالي « حيناً سمى كتابه : تهافت الفلاسفة

— كما يقول أزيبن بلاسيوس — كان يريد أن يمثل لنا :  
أن العقل الإنساني ، يبحث عن الحقيقة ، ويريد  
الوصول إليها ، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار ،  
فاذا أبصر شعاعاً ، يشبه نور الحقيقة ، اتخذ به ،  
فرمى بنفسه عليه ، وتهاافت فيه ، ولكنه غطى مخدوعاً  
بأقنيسة منطقية خاطئة ، فهلك كما هلك البعوض .  
فكان الغزالي يريد أن يقول : إن الفلاسفة خدعوا  
بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال روية ، فتهاافتوا ، وهلكوا  
الهلاك الأبدي .

وقد حاول بلاسيوس ، أن يجد في عبارات كتاب  
التهاافت ، وفي استعمال ابن رشد ، لهذه الكلمة ما يؤيد  
افتراضه <sup>(١)</sup> .

وما لا شك فيه ، أن كتابه هذا : محاولة جريئة  
كل الجراءة ، موفقة كل التوفيق .

وما كان المقصد الأول والمهدف الأساسي ،  
لمجموعه ، هو هدم الآراء في نفسها ، إذ أن بعضها  
صحيح موافق للدين .

ولما كان هدف الإمام الغزالي : هدم المنهج  
العقلي الذي استندت إليه هذه الآراء .

فخلود النفس مثلاً : رأى يقول به الإمام الغزالي .  
ويقول به الفلاسفة ، ولكن الإمام حمل معولا ،  
وأخذ يهدم بيد قوية ، المسلك العقلي ، الذي أثبت

به الفلاسفة خلود النفس ، فانهارت أدلتهم وتهاافتت ...  
لقد فعل ذلك مع إيمانه بالخلود .

وهو لم يلزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم .  
والتغيير في وجوه أدلتهم ، بما يبين تهاافتهم <sup>(٢)</sup> .

ومقصوده : تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة  
وطن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه  
تهاافتهم .

(١) من كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة الدكتور  
محمد عبد الهادي أبو ريعة .  
(٢) من كتاب التهاافت .

ويقول : أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا  
دخول مطالب منكر ، لا دخول مدح مثبت ، فأقبل  
عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزمامات مختلفة ، فالزمهم  
تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً  
مذهب الواقفية ، ولا أتقص ذاباً عن مذهب مخصوص  
ولقد وفق الإمام الغزالي توفيقاً تاماً فيما انتسب  
نفسه إليه في هذا الكتاب ، وهو إثبات أن العقل — إذا  
لم يتخذ الوحي هادياً ومرشداً — عاجز كل العجز عن  
الوصول إلى المعرفة الصحيحة فيما وراء الطبيعة .

أما ثالث الكتب فإنه : الإحياء .

وهو أهمها . وأهم كتب الإمام الغزالي عامة ،  
ولقد قال فيه الإمام النووي « كاد الإحياء أن يكون  
قرآناً » .

وقد ألفه الإمام الغزالي في أوائل الفترة التي  
اصطبحت فيها مع العزلة ، ومما يؤيد ذلك ما رواه  
الإمام أبو بكر بن العربي في كتابه « الفوائد والعوام »  
من أنه التقى بالإمام بمدرسة السلام في جبادى الآخرة  
سنة تسعين وأربعائة : وقد كان راض نفسه بالطريقة  
الصوفية من سنة ست وثمانين إلى ذلك الوقت نحواً من  
خسة أعوام : . فقرأت عليه جملة من كتبه ، وسمعت  
كتابه الذي سباه الإحياء لعلوم الدين . . . . .

أما فيما يتعلق بالبواعت التي من أجلها ألف الإمام  
« كتاب الإحياء » .

وأما فيما يتعلق بالمهدف الذي من أجله ألف كتاب  
الإحياء . وأما فيما يتعلق بمجهر موضوعه ، فإن ذلك كله  
يتلخص في كلمة واحدة هي : الإخلاص . ولقد روى  
ابن الجوزي أن بعض أصحاب أبي حامد ، سأله قبيل  
الموت قائلاً : أوصني . فقال له : « عليك بالإخلاص »  
ولم يزل يكررها حتى الموت .

عليك بالإخلاص !! لقد تلفت أبو حامد يوماً  
إلى نفسه . فوجد أنه متجرد من الإخلاص ، وأن كل

همه ، إنما هو الشهرة والصيت والجاه ، والمنزلة عند الناس وعند الحكام . . . وانتفض أبو حامد انتفاضة التي وضع بها نفسه في محيط الإخلاص .

وتلفت أبو حامد - بعد ذلك - فيما حوله ، فوجد أن الناس صم ، بكلم ، عى عن قوله تعالى « ألا لله الدين الخالص » ، وعن قوله تعالى « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين » ، « فادعوا الله مخلصين له الدين » وغير ذلك من الآيات الكثيرة التي تدعو إلى الإخلاص في الدين ، وإلى إخلاص الدين لله وحده وهي في دعوتها إلى الإخلاص إنما تدعو إلى التوحيد .

ووجد أن الشيطان قد استحوذ على أكثر الناس ، واستغواهم الطغيان ، وأصبح الدين في نظر علمائه - فضلاً عن غيرهم - فتوى حكومة ، أو جدلاً للمباهاة والغلبة والإفحام ، أو سمعاً مزخرفاً يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام .

لما رأى أبو حامد ذلك ألف كتابه النفيس .

وألفه ليستعيد الإخلاص إلى القلوب ، ليستعيد ما درج عليه السلف الصالح من اتخاذ الإخلاص أساساً وشعاراً . وما من شك في أن إخلاص الدين لله وحده هو التوحيد ، وما من شك في أن التوحيد هو جوهر الدين الإسلامي ، وهو طابعه ، وهو هدفه وغايته .

وألف الإمام كتابه إذن ليبين فيه الإخلاص أسساً وتناجح ، وأسباباً وغايات .

ورتب الكتاب أقساماً ، والأقسام كتباً ، والكتب أبواباً ، والأبواب فقرات . . . كل ذلك ليسهل تناوله .

فأما أقسام الكتاب فهي أربعة .

١ - قسم العبادات : يذكر فيه من خفايا آدابها ، ودقائق سننها ، وأسرار معانيها كل ما يحتاج العالم العامل إلى معرفته من وجوه الإخلاص فيها ، وإقامتها على

الأسس التي يحياها الله سبحانه ورسوله ، صلى الله عليه وسلم .

٢ - قسم العادات : يذكر فيه أسرار المعاملات الجارية بين الخلق ، وأغوارها ، ودقائق سننها ، وخفايا الورع في مجاريها ، وذلك مما لا يستغنى عنه متدين .

٣ - قسم المهلكات : وهي الأخلاق المذمومة التي ورد القرآن بطهرها القلب منها : يعرف بها ، ويذكر أسبابها وما ينشأ عنها من مضار ، ثم يذكر طرق العلاج منها .

٤ - قسم المنجيات : يذكر فيه كل خلق محمود ويشرح الوسائل التي بها يكتسب ، والثمار التي تجني من التخلق به .

وهو في كل هذه الأقسام يبتدئ كل موضوع يعالجه بذكر الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية ، والآثار عن الصحابة والتابعين ، وأخبار الصالحين .

ويفتتح كتابه « بكتاب العلم » فيسفر فيه على حسب طريقته المحددة « شواهد الآيات ، والأخبار ، والآثار » « وشواهد الشرع والعقل »

لقد « شهد الله » أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط » فانظر كيف بدأ سبحانه وتعالى بنفسه ، وثنى بالملائكة ، وثلت بأهل العلم ، ونهايك بهذا شرفاً ، وفضلاً وجلاء وتبلاً .

ويقول صلوات الله عليه : « العلماء ورثة الأنبياء » ومعلوم أنه لا رتبة فوق النبوة ، ولا شرف فوق شرف الوراثة لتلك الرتبة .

وقال الأحنف رحمه الله : « كاد العلماء أن يكونوا أرباباً » .

والعلم الذي يريد به الإمام الغزالي ، أوسع دائرة وأعم موضوعاً مما تسميه العلم الآن : إذ أن العلم الذي يريد به الإمام الغزالي إنما هو علم الدين والدنيا ، ولا

يحرم الإمام الغزالي منه إلا ما يضر المجتمع ، كعلم السحر مثلاً : فإذا أدى العلم إلى ضرر ما ، إما لصاحبه أو لغيره كان ممتوماً .

والهدف من العلم على كل حال زيادة الهداية وغرس الإخلاص فإن « من ازداد علماً ولم يزد هدى ، لم يزد من الله إلا بعداً » ص ٩٩ .

ولا بد للإخلاص من معرفة العقائد الصحيحة ولذلك ينشئ الإمام الغزالي بكتاب : « قواعد العقائد » وقواعد العقائد تدور حول ثلاث مسائل :

١ - الله وصفاته والأساس فيه ، أنه ليس كمثل شيء وأنه متصف بكل صفات الكمال : كالحياة والقدرة ، والعلم الشامل ، والإرادة الكاملة وغير ذلك من صفات الجلال والجلال .

٢ - وأنه ، سبحانه يبعث محمدًا ، صلى الله عليه وسلم ، برسالته إلى كافة العرب والعجم ، فتنسخ بشريته الشرائع إلا ما قرره منها ، ومنع كمال الإيمان بشهادة التوحيد ، وهو قول : لا إله إلا الله ما لم تقرن بشهادة الرسول ، وهو قولك محمد رسول الله ، وألزم الخلق تصديقه في جميع ما أخبر به من أمور الدنيا والآخرة .

وسواء كنا بصدد معرفة وجوده تعالى ، أو معرفة صفاته ، أو معرفة أحوال الآخرة ، أو معرفة صدق الرسول ، صلوات الله عليه ، فإن أول ما يستضاء به من الأنوار ، ويسلك من طريق الاعتبار ، ما أرشد إليه القرآن ، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان ، وفي القرآن إرشاد واستدلال واضح على كل ذلك .

وبينما الإنسان للإخلاص بالطهارة ، والطهارة ظاهرة وباطنية ، وقد أطال الإمام الغزالي في الطهارة الباطنية ، وستحدث عنها فيما بعد ، أما الطهارة الظاهرية ، فمنها الوضوء فإن : « من توضأ فأحسن الوضوء ،

وصلى ركعتين لم يحدث نفسه فيها بشيء من الدنيا خرج من ذنوبه ، كيوم ولدته أمه » .

والوضوء على الوضوء نور على نور ، بيد أن الوضوء إنما شرع من أجل الصلاة ، والصلاة : إنما هي الباب الذي يدخل منه الإنسان إلى الله ، سبحانه وتعالى : يتأجبه ، وينغمس في رحابه ، ويستنير بنوره ، وهي من أجل ذلك ، كانت عماد الدين ، وعصام اليقين ، ورأس القربات ، وغرة الطاعات ، وكانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ، وإليها تنتهي عن الفحشاء والمنكر . وهي كذلك ، بشرط الخضوع وحضور القلب ، وهذا هو معنى الإقامة في قوله تعالى : « أقم الصلاة » أما من لم يكن كذلك في صلاته ، فإنه يدخل تحت قوله ، صلوات الله عليه : « كم من قائم حفظه من صلاته التعب والنصب » وما أراد ، صلوات الله عليه ، بذلك إلا الغافل ، أما إذا خضع في صلاته ، فإنه يدخل في دائرة قوله تعالى : « قد أفلح المؤمنون ، الذين هم في صلاتهم خاشعون » .

ويقرن الله سبحانه الزكاة بالصلاة في غير ما موضع « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وقد جعلها الله تركية ، وبفضلها تزكى من عباد الله من تزكى ، وقد شدد الله الوعيد على المقصرين فيها فقال : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيشرمهم بعذاب أليم » ومعنى الإنفاق في سبيل الله : إخراج حق الزكاة ، والزكاة نوع من تجريد الإنسان عن جزء من المادة بعد امتلاكه ، وذلك من أجل الله .

والصوم باب العبادة وباب الإخلاص ، فإذا ما صام الإنسان إيماناً واحتساباً ، باهى الله به ملائكته ، وكانت كل حركاته عبادة حتى نومه .

والصوم ثلاث درجات : صوم العموم : وهو كف البطن والفرج عن قضاء الشهوة ، وصوم الخصوص وهو كف الجوارح عن الآثام ، وصوم خصوص



الخصوص : وهو صوم القلب عن الهمم الدنية ، والأفكار الدنيوية ، وكفه عما سوى الله عز وجل بالكلية . ويكنى في فضل الحج ما رواه الشيخان : البخاري ومسلم : « من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » .

والقرآن كتاب الإسلام المنزل ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، من تملك به هدى : ومن عمل به فقد فاز ، ولقد قال ، صلوات الله عليه : « أهل القرآن أهل الله وخاصته » . والقرآن : رسائل أتتنا من قبل ربنا بعهوده ، تنذرها في الصلوات ، وتقف عليها في الخلوات ، وتنفذها في الطاعات والسنن المشبعة ، وهو شفاء ورحمة للمؤمنين ، وتلاوته إذن مطلوبة جلاء للقلوب ، وشفاء لما في الصدور ، وغرساً للإخلاص ، وتثبيتاً للتوحيد .

والقرآن نوع من الذكر والدعاء ، وقد حث الله على الذكر في قوله تعالى : « فاذكروني أذكركم » ، وفي قوله تعالى : « اذكروا الله ذكراً كثيراً » . والمخلص يذكر الله على الدوام مع حضور القلب ، فأما الذكر باللسان ، والقلب لاه ، فهو قليل الجدوى وحضور القلب في لحظة بالذكر والذهول عن الله ، عز وجل ، مع الاشتغال بالدنيا أيضاً قليل الجدوى .

ولقد فضل رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قول « لا إله إلا الله » على سائر الأذكار ، لأنها عنوان الإخلاص ، ودليل التوحيد . ومن الذكر : الصلاة على سيد المرسلين « إن الله وملائكته يصلون على النبي . يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسلياً » . ومن الذكر : الدعاء ، والدعاء مخ العبادة ، يقول الله تعالى : « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب ، أجيب دعوة الداع إذا دعان » ولكن لا يد للإجابة من التوبة ، ورد المظالم ، والإقبال بكنه الهمة على الله ، عز وجل ، فذلك هو السبب القريب في الإجابة .

وبعد أن ينتهي الإمام الغزالي بذلك من ريع العبادات يبدأ في ريع العادات ، فبين فيه آداب الأكل وآداب النكاح ، ثم بين آداب الكسب والمعاش ، ويتحدث عن فضيلة العمل ، وعن الآثار الكثيرة : قرآنية وتبوية ، في فضل العمل ، وفي استقامة العمل : والتجار : فن الذنوب ذنوب ، لا يكفرها إلا الهم في طلب المعيشة ، والتاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء .

ويخلص من ذلك إلى كتاب جليل نفيس هو « كتاب الحلال والحرام » . والحلال كله طيب . ولكن بعضه أطيب من بعض ، والحرام كله خبيث . ولكن بعضه أخبث من بعض ، ويفصل الإمام كل ذلك لينتهي إلى « كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة ... » وأسسه حسن الخلق ، والتأسي فيه بالرسول الذي يقول الله له : « وإنك لعل خلق عظيم » وقد بعث ، صلوات الله عليه ، ليعلم مكارم الأخلاق . فإذا ما كان حسن الخلق كانت الأخوة ، وفائدة الإخوة كما يريدنا الدين ، عظيمة . ولقد قال صلوات الله عليه فيثناء على الأخوة في الدين : « من أراد الله به خيراً رزقه خليلاً صالحاً ، إن تسي ذكره وإن ذكر أعانه » ومن أروع ما قاله ، صلوات الله عليه في ذلك « مثل الأخوين ، إذا التقيا : مثل اليدين : تغسل إحداها الأخرى ، وما التقى مؤمنان قط إلا أفاد الله أحدهما من صاحبه خيراً » .

ثم يتحدث عن الغزلة والاختلاط بين أنصار كل منهما وخصومه : ليرى أن كلام الشافعي رحمه الله في هذا الموضوع هو فصل الخطاب : إذ قال « يا يونس ، الانقباض عن الناس مكسبة للعداوة والانبساط إليهم ، مجلبة لقرئانه سوء » فكان بين المنقبض والمنبسط . فذلك يجب الاعتدال في المخالطة والعزلة . وتختلف ذلك بالأحوال ، وبملاحظة الفوائد والآفات يتبين الأفضل هذا هو الحق الصراح ، وكل ما ذكر سوى هذا فهو

قاصر . وإنما هو إخبار كل واحد عن حالة خاصة هو فيها ، ولا يجوز أن يحكم بها على غيره المخالف له في الحال .

والسفر للعلظة والاعتبار من . أعظم ما يفيد الإنسان في جانبه الروحي ، ولكن السفر قد يكون يسر القلب عن أسفل السافلين إلى ملكوت السموات ، وهو أشرف من السفر بظاهر البدن ، ويجمع السفرين ويحث عليهما قوله تعالى « وفي الأرض آيات للموقنين . وفي أنفسكم أفلا تبصرون ؟ » .

ويتهى الإمام في « كتاب السماع والوجد » بالحكم الرزين المنطقي ، وهو أن سماع الغناء قد يكون حراماً ، وقد يكون مباحاً ، وقد يكون مكروهاً ، وقد يكون مستحباً .

أما الحرام : فهو لأكثر الناس من الشبان ومن غلبت عليهم شهوة الدنيا ، فلا يحرك السماع منهم ، إلا ما هو الغالب على قلوبهم من الصفات المذمومة .

وأما المكروه : فهو لمن لا ينزله على صورة المخلوقين ، ولكنه يتخذ عادة له في أكثر الأوقات على سبيل اللهو .

وأما المباح : فهو لمن لاحظ له منه إلا التلذذ بالصوت الحسن .

وأما المستحب : فهو لمن غلب عليه حب الله تعالى ولم يحرك السماع منه إلا الصفات المحمودة . ولا بد - لاستمرار الدين حياً في النفوس - من القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » وبعد أن بين الإمام مواقف العلماء الرائعة ، وجهادهم في سبيل الله ختم الفصل بقوله : فهذه كانت سريرة العلماء وعاداتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقلة ميالاتهم بسلطة السلاطين ، لكنهم تناولوا على فضل الله تعالى ، أن يحرسهم ،

ورضوا بحكم الله ، تعالى ، أن يرزقهم الشهادة ، فلما أخلصوا لله النية ، أثر كلامهم في القلوب القاسية فليتها ، وأزال قساوتها ، وأما الآن فقد قيدت الأطاع ألسن العلماء فسكوا ، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم يتجسروا ، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم ، لأفلحوا ، ففساد الرعايا بفساد الملوك ، وفساد الملوك بفساد العلماء ، وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه .

ويحتم الإمام الغزالي ربع العادات بكتاب : « آداب المعيشة وأخلاق النبوة » فيبين ما كان عليه الرسول ، عليه السلام ، من خلق : هو كما في القرآن ، ويشرح في استفاضة ، ما يوضح قول الله تعالى ، - لرسوله : « وإنك لعلی خلق عظيم » .

ويبتدئ ربع المهلكات بكتاب من أنفس الكتب ، لا غنى عنه قط ، لمن يريد أن يعالج التصوف عملياً ، أو أن يفتتح بحقيقته نظرياً ، ذلك هو كتاب « شرح عجائب القلب » وأهميته ترجع إلى أن القلب هو العالم بالله ، وهو المتقرب إلى الله ، وهو العامل لله ، وهو الساعي إلى الله ، وهو المكاشف بما عند الله ولديه ، فإذا تساءلت : ما معنى القلب الذي له هذه منزلة ؟ فإنه : « هو لطيفة ربانية روحانية ، لها بهذا القلب الجسماني تعلق ، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان ، وهو المترك العالم العارف من الإنسان ، وهو المخاطب والمعاتب والمطالب » .

وفي النصوص التي ذكرناها فيما بعد ما يفنى عن تلخيص هذا الكتاب .

وبتلو ذلك « كتاب رياضة النفس ، وتهذيب الأخلاق » ومن هذا العنوان وحده نفهم أن الإمام الغزالي مزج بين رياضة النفس وتهذيب الأخلاق ، أو بتعبير آخر ، جعل رياضة النفس تهذيباً للأخلاق ، وأخلاق الحسن : إنما هو صفة سيد المرسلين ، وأفضل أعمال الصديقين ، وهو على التحقيق شطر الدين ، وثمرة مجاهدة المتقين ، ورياضة المتعبدين .

ولقد كان صلوات الله عليه يقول : « إن أحبكم إلى وأقربكم منى مجلساً يوم القيامة ، أحاسنكم أخلاقاً » . وأعظم المهلكات ، لابن آدم ، شهوة البطن فيها أخرج آدم عليه السلام وحواه من دار القرار إلى دار الذل والافتقار ، إذ نهى عن الشجرة فغلبتهما شهواتهما حتى أكلتا منها ، فبدت لهما سوءاتهما .

وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من كسر هذه الشهوة ، ومما يساعد على كسرها ، ألا يأكل الإنسان إلا حلالاً ، وألا يجعل الأكل هدفاً وغاية ، والأفضل بالإضافة إلى الطبع المعتدل ، أن يأكل بحيث لا يحس بشئ المعدة ، ولا يحس بألم الجوع ، بل ينسى بطنه فلا يؤثر فيه الجوع أصلاً ، فإن مقصود الأكل بقاء الحياة ، وقوة العبادة ، وثقل المعدة يمنع من العبادة ، وألم الجوع أيضاً يشغل القلب ويمنع منها .

ثم يتحدث الإمام عن « آفات اللسان » . وما من شك في أن اللسان من نعم الله العظيمة ، ولطائف صنعه الغريبة ، ولكن الناس تساهلوا في الاحتراز عن آفاته وغواثه ، وهي كثيرة ، ومما من شك في أن من أسباب النجاة ما تنصح به الرسول عليه الصلاة والسلام في قوله : « أمسك عليك لسانك » .

والكذب ، والغيبة ، والنميمة ، والاستهزاء ، والسخرية : كل ذلك من آفات اللسان ، والمثل العربي يقول : « مقتل الرجل بين فكيه » . والطريقة المثلثة ألا يتحدث الرجل بما يغضب الله .

ومن الآفات التي تصد على الناس أمورهم « الغضب » . وقد روى أبو هريرة ، أن رجلاً قال : يا رسول الله ، مرني بعمل وأقل ، فقال له ، صلوات الله عليه : « لا تغضب » ، فأعاد الرجل السؤال ، فقال له : « لا تغضب » . ومما يزيل الغضب الجلوس إذا كان الإنسان قائماً ، والاضطجاع إذا كان جالساً ، ومما يزيل الغضب الوضوء والاعتسال ، ومنها السجود .

« ألا إن الغضب جمرة في قلب ابن آدم ، ألا ترون إلى حمرة عينيه ، وانفاسخ أوداجه ، فمن وجد ذلك شيئاً فليصنّ خده بالأرض » . وهذه إشارة إلى السجود وحسب الدنيا رأس كل خطيئة ، ولا يزال ابن آدم يجري وراءها في جشع وفي تكالب تستعبده إلى أن يهلك ، والمؤمن يستعبد الدنيا ، فتذل له ، فيتخذها مطية للآخرة .

وحسب الدنيا نخيل ، لأنه متكالب عليها ، وقد روى بسند صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله عز وجل يقول : إنا أنزلنا المال ، لإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، ولو كان لابن آدم واد من ذهب ، لأحب أن يكون له ثان ، ولو كان له الثاني ، لأحب أن يكون له ثالث ، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ، ويتوب الله على من تاب » .

أما المقياس الصحيح ، فهو قوله تعالى : « ومن يوق شح نفسه ، فأولئك هم المفلحون » .

وحسب الجاه ، والرياء ، والكبر ، والعجب ، والغرور : كلها من الآفات التي يجب أن يتخلى عنها المؤمن ، إذا أراد أن يخلص لله نيته وقصده .

أما إذا وصلنا إلى ريع المنجيات ، فقد وصلنا إلى حرة التاج وإلى النور الهادى وإلى صفاء الصفاء .

ويتبدى هذا القسم ، أول ما يتبدى « بالتوبة » : فإن التوبة عن الذنوب بالرجوء إلى سائر العيوب ، وعلام الغيوب ، مبدأ طريق السالكين ، ورأس مال الفائزين ، وأول إقدام المريدين ، ومفتاح استقامة المائلين ، ومطلع الاستصفاء والإجتباء للمقربين .

ووجوب التوبة ظاهر بالأخبار والآيات ، وهو واضح بنور البصيرة عند من انفتحت بصيرته ، وشرح الله بنور الإيمان صدره : « يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً »

والزهد إذن قوة ، لأنه بيع النفس والمال لله وتجرد في سبيله .

والتوكل . منزل من منازل الدين ؛ ومقام من مقامات المؤمنين ، بل هو من معالي درجات المقربين ، وهو ثمرة من ثمار التوحيد . فن وحد الله حق توحيده توكل عليه . « أليس الله بكاف عبده » .

أما محبة الله . فلها الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات ، ومن ثمارها الشوق والأنس والرضا ، وليس قبل المحبة مقام ، إلا وهو مقدمة من مقدماتها « كالتوبة ، والصبر ، والزهد وغيرها » . فهي واسطة العقد ، ودرة القلادة « والذين آمنوا أشد حبا لله » « لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله ، أحب إليه مما سواها » .

وقد انكشف لأرباب القلوب ببصيرة الإيمان وأنوار القرآن أن لا وصول إلى السعادة إلا بالعلم والعبادة ، فالناس كلهم هلكت إلا العالمون ، والعالمون كلهم هلكت إلا العالمون ، والعالمون كلهم هلكت إلا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم ، فالعمل بغير نية عناء ، والنية بغير إخلاص رياء ، وهو للتناق كفاء ، ومع العصيان سواء ، والإخلاص من غير صدق وتحقيق هباء . وقد قال الله تعالى في كل عمل كان بإرادة غير الله مشوبا مقمورا : « وقدمننا إلى ما عملوا من عمل ، فجعلناه هباء منثورا » . ويقول صلوات الله عليه : « إنما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى » فن كانت هجرته إلى الله ورسوله فيجتره إلى الله ورسوله ؛ ومن كانت هجرته إلى دينا يصيبها ، أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه .

ومن راقب الله فاز ؛ ومن حاسب نفسه نجح . وقد وردت السنة بأن تفكر ساعة خير من عبادة سنة ، وكثر الحث في كتاب الله تعالى على التدبر والاعتبار والنظر والافتكار ، ولا يخفى أن الفكر هو

أما وجوب التوبة على الفور ، فلا يستراب فيه لمعرفة كون المعاصي مهلكات من نفس الإيمان وهو واجب على الفور . ومهما يكن من شيء . فـ « إن الله يحب التوابين » . ويجب المتطهرين . ويقول صلوات الله عليه : « لله أفرح بتوبة العبد المؤمن من رجل نزل في أرض دوية مهلكة معه راحلته عليها طعامه وشرابه ، فوضع رأسه فنام نومة . فاستيقظ وقد ذهبت راحلته فطلبها حتى إذا اشتد عليه الحر والعطش ، أو ما شاء الله قال : أرجع إلى مكاني الذي كنت فيه فأنام حتى أموت ، فوضع رأسه على ساعده يموت ، فاستيقظ فإذا راحلته عنده ، عليها زاده وشرابه . فالله تعالى ، أشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته » .

والإيمان : « نصفان » . نصف صبر ، ونصف شكر . ولقد وردت بذلك الآثار ، وشهدت به الأخبار وقد وصف الله الصابرين وأضاف أكثر الدرجات والخيرات إلى الصبر ، وجعلها ثمرة له ، فقال تعالى : « إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » وقال صلوات الله عليه : « الصبر نصف الإيمان » ، وقال : « الصبر كثر من كنوز الجنة » .

ونعم الله على المرء لا تحصى ، وواجب الإنسان بهذه النعم هو الشكر ، والشكر نفسه سبب في زيادة النعم ، يقول تعالى : « لئن شكرتم لأزيدنكم » .

والرجاء والخوف جناحان يهما يطير المقربون إلى كل مقام محمود ، ومطيتان يهما يقطع من طريق الآخرة كل عقبة كنود .

ويقرن الإمام الغزالي الفقر بالزهد ، والزهد في الدنيا مقام شريف من مقامات السالكين وهو تحقق قوله تعالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة » ، يقاتلون في سبيل الله ، فيقتلون ويقتلون ، وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفى بعهده من الله ، فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم » .

مفتاح الأنوار : ومبدأ الاستبصار : وهو شبكة العلوم ومصيدة المعارف والفهوم .

وقد أمر الله تعالى بالتفكير والتدبر في كتابه العزيز في مواضع لا تحصى . وأثنى على المتفكرين . فقال تعالى : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض . ربنا ما خلقت هذا باطلاً » . ويقول « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار . آيات لآولي الألباب » . وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم : بكى حينما نزلت هذه الآية وقال : « ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها » .

ومما يعين على وجه العموم التفكير في الموت وما بعده ، والكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ويقول صلوات الله عليه : « كفى بالموت واعظاً » .

وتختم الإمام الغزالي كتابه بقوله ، وروى أنه وقف صبي في بعض المغازي ينادي عليه : فيمن يزيد في يوم صائف شديد الحر . فبصرت به امرأة في خباء القوم . فأقبلت تشدد ، وأقبل أصحابها خلفها حتى أخذت الصبي وألصقته إلى صدرها . ثم ألقت ظهرها على البطحاء ، وجعلته على بطنها تقيه الحر . وقالت : ابني . فبكى الناس وتركوا ما هم فيه . فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم : فأخبروه الخبر فسر برحمتهم ، ثم بشرهم فقال : « أعجبتم من رحمة هذه لآبئها » قالوا : نعم . قال صلى الله عليه وسلم : « إن الله تبارك وتعالى أرحم بكم جميعاً من هذه بآبئها » . فتفرق المسلمون على أفضل السرور وأعظم البشارة .

فهذه الأحاديث وما أوردناه في : « كتاب الرجاء » يبدئنا بسعة رحمة الله تعالى . فرجو من الله تعالى ، ألا يعاملنا بما نستحقه . ويتفضل علينا بما هو أهله بمنه وسعة جوده ورحمته .

أما أثر هذا الكتاب في العالم الإسلامي : فقد كان ضخماً . لقد شرح واختصر عدة مرات . وانتقده الكثيرون . ودافع عنه الكثيرون وترجم الكثير منه إلى الإنجليزية والفرنسية والإسبانية وغير ذلك من اللغات الحية : شرقية وغربية

وغطوطاته : التي يكتبات العالم ، لا تكاد تحصر ، وقد طبع في القاهرة وحدها ما يقرب من عشرين طبعة . وطبع في الهند ، وفي تركيا . وفي فارس . ولا يزال الكتاب لآلآن في العالم الإسلامي مصدر إلهام ونور . ودراسة تختلف نتائجها . لاختلاف نزعات الدارسين .

ولا يزال في القطر المصري جاعات تعقد حلقات أسبوعية تخصصها لقراءة الإحياء والتعبد بشرح ما فيه من حكم ومواعظ .

أما تقدير العلماء ، لهذا الكتاب : فنصوره الآراء التالية :

يكاد الناقلون يجمعون على كلمة : « أبو المظفر » سبط أبي الفرج بن الجوزي في قوله : « ووضع على مذاهب الصوفية ، وترك فيه قانون الفقه ، فأفكروا عليه ما فيه من الأحاديث التي لم تصح » .

وفكرة الأحاديث التي لم تصح أذاع بها كثيرون من أعداء الإمام الغزالي وتعذبوا عنها مقبلين ومديرين قائمين وقاعدتين ، ولكن ما هو ذا المولى أبو الخير يقول :

« أما الأحاديث التي لم تصح فلا ينكر عليه إيرادها لجوازها في الترغيب والترهيب » .

والواقع أن الإمام الغزالي : لم يأت بهذه الأحاديث التي لم تصح لإثبات حكم . أو للاستدلال على مبدأ ، ذلك أنه يذكر الآيات القرآنية التي يثبت بها ما تؤدي

إليه من أحكام وقواعد : وهى على هذا الوضع كافية في الإثبات والاستدلال ، ثم يأتى بعد ذلك بالأحاديث وبأقوال الصحابة والتابعين .

وإذا كان الأمر كذلك فإننا حينئذ نستبعد الأحاديث الضعيفة من الإحياء فإن كل المبادئ والقواعد والعظات والعبر التى أتى بها الإمام الغزالي فى هذا الكتاب ، تحتفظ بقيمتها من ناحية الإثبات والاستدلال .

ويتبين من هذا أنه لا قيمة لهذا الاعتراض . لا شكلاً ولا موضوعاً .

على أنه قد قام العالم الثبت الحجة الحافظ<sup>(١)</sup> العراقى الذى قال فيه شيخه : « إن ذهنه لا يقبل الخطأ » بتخريج أحاديث هذا الكتاب ، فأصبحت الستة واضحة وأصبح الطريق أبلج .

رأى الحافظ العراقى :

قال الحافظ العراقى عن « كتاب الإحياء » : إنه من أجل « كتب الإسلام فى معرفة الحلال والحرام جمع فيه بين ظواهر الأحكام » ونزع إلى سرائر دقت عن الأفهام ، لم يقتصر فيه على مجرد الفروع والمسائل ، ولم يتبحر فى اللجة بحيث يتعذر الرجوع إلى الساحل ،

( ١ ) الحافظ العراقى : هو زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم

ابن الحسين العراقى .

ولد بمصر فى جمادى الأولى سنة ٧٢٥ هـ .

أما نسبه إلى العراق فترجع إلى أن أصل أبيه من العراق .

وتوفى والده ، وهو فى الثالثة من عمره ، ولكن « نهاية الله أحبطت به » إذ وجهه الله فطرة ممتازة ، ذكاه خارقاً ، ودعنا صافياً ، وهمة عالية فى طلب العلم . وبسرت له عناية الله الجوارى التفتاق . فأخذ من كل العلوم الإسلامية يحفظ وافر ، ولكنه تخصص فى « علم الحديث » وظهرت فيه مواهبه ، وكان من توفيق الله ، أن منحه ذاكرة قوية حافظة ففقه شيوخه : « بحافظ الوقت » .

ومن أجل الحديث قام الحافظ العراقى بمدة رحلات ، سافر فى ذلك على طريقة الأئمة السابقين الذين كانوا يقطعون مئات الأميال فى طلب الحديث الشريف .

لقد سافر العراقى إلى الشام متقلداً بين سواضها ، وسافر إلى مكة والمدينة وأثبت حياته فى شعبان سنة ٨٠٦ هـ ، وقد بلغ من العمر إحدى وثمانين سنة ، غدم فيها الحديث خدمة جليلة .

بل مزج فيه علمى الظاهر والباطن : ومزج معانيها فى أحسن المواطن ، وسبك فيه نفائس اللفظ وضبطه ، وسلك فيه من النمط أوسطه مقتدياً بقول على كرم الله وجهه : « خير هذه الأمة النمط الأوسط ، يلحق بهم التالى ، ويرجع إليهم الغالى » .

وقال الزيندى شارح الإحياء : « وأنا لا أعرف له نظيراً فى الكتب التى صنفها الفقهاء الجامعون فى تصانيفهم بين النقل والنظر والفكر والأثر » .

وقال ابن السبكي : « وهو من الكتب التى ينبغي للمسلمين الاعتناء بها ، وإشاعتها ، ليهتدى بها كثير من الخلق ، وقل ما ينظر فيه إلا ويتعظ به فى الحال » .

وقال الشيخ عبد القادر العبدروس فى كتابه « تعريف الأحياء بفصائل الإحياء » ( اعلم أن فصائل الإحياء لا تحصى ، بل كل فضيلة له ، باعتبار حيثياتها لا تستقصى ) .

وكان عبدالله العبدروس رضى الله عنه يكاد يحفظه ، وروى عنه أنه قال : « مكنت أطالع كتاب الإحياء ، كل فصل وحرف منه وأعوده وأتدبره فيظهر لى منه فى كل يوم علوم وأسرار عظيمة ، ومفاهيم غريبة ، غير التى قبلها ولم يسبقه أحد ولم يلحقه أحد » ومن كلامه : « عليكم يا إخوانى بمتابعة الكتاب والسنة أعنى الشريعة المشروحة فى الكتب الغزالية خصوصاً . كتاب ذكر الموت . وكتاب الفقر والزهدي ، وكتاب التوبة ، وكتاب رياضة النفس » وقد ألزم الشيخ عبدالله العبدروس أخاه قراءة الأحياء ، فقرأه عليه مدة حياته خمساً وعشرين مرة .

وتحتم هذه التقديرات برأى أعتقد أنه فيصل الحق فى موضوع « كتاب الإحياء » وهو رأى فضيلة العالم الجليل الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الحضر حسين شيخ الأزهر الأسبق ، وهو عالم لا يتهم بعصبية ، والآراء مجمعة على أنه من العلماء الذين حاولوا جاهدين أن يكون كل ما يصلو عنهم ، إنما يراذه وجه الله . يقول :

« وإذا وجد العلماء في كتاب الإحياء مأخذ معدودة ، فإنه من صنع بشر غير معصوم من الزلل ، وكفى كتاب الإحياء ، فضلاً ، وسمو منزلة ، أن تكون درر فوائده فوق ما يتناوله المد ، وأن ينظر منه طلاب العلم وعشاق الفضيلة بما لا يظفرون به من كتاب غيره » ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً .

النص الأول<sup>(١)</sup> في ( الطريق ) - ١٣٧٧ :

الطريق تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات الملعونة ، وقطع العلائق كلها . والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى . ومهما حصل ذلك ، كان الله هو المتولى ، لقلب عبده ، والمتكفل له بتويره بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانفتح عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة ، وتلاذت فيه حقائق الأمور الإغية . فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة ، وإحضار المهمة ، مع الإرادة الصادقة ، والتطش التام ، والترصد بدوام الانتظار ، لما يفتح الله تعالى من الرحمة فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها ، وتفرغ القلب عن شواغلها ، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى « فن كان لله كان الله له » .

وزعموا أن الطريق في ذلك أولاً بانقطاع علائق الدنيا بالكلية ، وتفرغ القلب منها ، وبقطع المهمة عن الأهل والمال والولد والوطن وعن العلم والولاية والجاه ، بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه ، ثم يغلو بنفسه في زاوية ، مع الاكتفاء على الفرائض والرواتب ، ويجلس فارغ القلب ، مجموع

(١) أخذنا هذه النصوص من طبعة السراوى وهى مرقمة بحسب صفحتها في هذه الطبعة .

الهم ، ولا يفرق فكره بقراءة قرآن ، ولا بالتأمل في تفسير ، ولا بكتب حديث ولا غيره ، بل يجتهد ألاّ يخطر بباله شيء سوى الله تعالى . فلا يزال بعد جلوسه في الخلوة قائلاً بلسانه : الله الله على الدوام ، مع حضور القلب ، حتى ينتهى إلى حالة يترك تحريك اللسان ، ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه . ثم يصبر عليه إلى أن يحى أثره عن اللسان ، ويصادف قلبه مواظباً على الذكر . ثم يواظب عليه إلى أن يحى عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيته الكلمة ، ويبقى معنى الكلمة مجرداً في قلبه ، حاضراً فيه ، كأنه لازم له ، لا يفارقه . وله اختيار إلى أن ينتهى إلى هذا الحد ، واختيار في استدامة هذه الحالة بدفع الوسواس ، وليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالى . بل هو بما فعله صار متعزّضاً ، لنفحات رحمة الله . فلا يبقى إلا الانتظار ، لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريق . وعند ذلك ، إذا صدقت إرادته ، وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، فلم تجازيه شهواته ، ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا ، تلمع لوامع الحق في قلبه ، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف ، لا يثبت ثم يعود ، وقد يتأخر ، وإن عاد فقد يثبت ، وقد يكون مختطفاً ، وإن ثبت فقد يطول ثباته ، وقد لا يطول ، وقد ينظأر أمثاله على التلاحق ، وقد يقتصر على ذن واحد . ومنازل أولياء الله تعالى فيه لا تنحصر ، كما لا يحصى تفاوت خلقهم وأخلاقهم وقد رجع هذا الطريق إلى تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ثم استعداد وانتظار فقط .

وأما النظائر وذو الاعتبار ، فلم ينكروا وجود هذا الطريق وإمكانه ، وإفضاءه إلى هذا المقصد على التدور ، فإنه أكثر أحوال الأنبياء . والأولياء . ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطنوا ثمرته ، واستبعدوا اجتماع شروطه ، وزعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمعنى .

الشرح ؟ فقال : « هو التوسعة ، إن النور إذا قذف به في القلب اتسع له الصدر وانشرح » .

وقال صلى الله عليه وسلم ، لابن عباس : « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل » ، وقال علي رضي الله عنه : ما عندنا شيء ، أسره النبي صلى الله عليه وسلم ، إلينا إلا أن يؤتي الله تعالى عبداً فهما في كتابه . وليس هذا بالتعلم . وقيل في تفسير قوله تعالى : « يؤتي الحكمة من يشاء » إنه الفهم في كتاب الله تعالى . وقال تعالى : « ففهمناها سليمان » . خصص ما انكشف باسم الفهم . وكان أبو الدرداء يقول : المؤمن من ينظر بنور الله من وراء ستر رقيق . والله إنه للحق يقذفه الله في قلوبهم وينجزه على ألسنتهم . وقال بعض السلف : ظن المؤمن كهانة . وقال صلى الله عليه وسلم : « اتقوا فراسة المؤمن ، فإنه ينظر بنور الله تعالى » وإليه يشير قوله تعالى : « إن في ذلك لآيات للمتوسمين » . وقوله تعالى : « قد بينا الآيات ، لقوم يوقنون » وروى الحسن عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : « العلم علان ، فعلم باطن في القلب فذلك هو العلم النافع » وسئل بعض العلماء عن العلم الباطن ما هو : فقال : هو سر من أسرار الله تعالى يقذفه الله تعالى في قلوب أحبائه . لم يطلع عليه ملكا ولا بشرا . وقد قال صلى الله عليه وسلم : « إن من أمي محدثين ومعلمين ومكلمين ، وإن عمر منهم » . وقرأ ابن عباس رضي الله عنهما : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدث يعنى الصديقين ، والمحدث هو الملهم ، والملهم هو الذي انكشف له في باطن قلبه من جهة الداخل ، لا من جهة المحسوسات الخارجة . والقرءان مصرح بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف . وذلك علم من غير تعلم .

وقال الله تعالى : « وما خلق الله في السموات والأرض ، آيات لقوم يتقون » . خصصها بهم . وقال تعالى : « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين »

### بيان

شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف في اكتساب المعرفة لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد

اعلم : أن من انكشف له شيء ، ولو الشيء البسيط ، بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري ، فقد صار عارفاً بصحة الطريق . ومن لم يدرك نفسه قط ، فينبغي أن يؤمن به ، فإن درجة المعرفة فيه عزيزة جداً . ويشهد لذلك شواهد الشرع والتجارب والحكايات .

أما الشواهد فقوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » . فكل حكمة تظهر من القلب ، بالمواظبة على العبادة من غير تعلم ، فهو بطريق الكشف والإلهام وقال صلى الله عليه وسلم : « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ، ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة ، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار » .

وقال الله تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجاً من الإشكالات والشبه ( ويرزقه من حيث لا يحتسب ) يعلمه علماً من غير تعلم ، ويفظنه من غير تجربة . وقال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » . قيل : -توراً يفرق به بين الحق والباطل ، ويخرج به من الشبهات . ولذلك كان صلى الله عليه وسلم ، يكثر في دعائه من سؤال النور . فقال عليه الصلاة والسلام : « اللهم أعطني نورا » ، وزدني نورا ، واجعل لي في قلبي نورا ، وفي قبري نورا ، وفي سمعي نورا ، وفي بصري نورا » حتى قال « في شعري وفي بشرى وفي لحمي ودمي وعظامي » وسئل صلى الله عليه وسلم عن قول الله تعالى « أفن شرح الله صدره للإسلام » فهو على نور من ربه . ما هذا



وكان أبو يزيد وغيره يقول : ليس العالم الذى يحفظ من كتاب ، فإذا نسى ما حفظه صار جاهلاً ، إنما العالم الذى يأخذ علمه من ربه أى وقت شاء ، بلا حفظ ولا درس . وهذا هو العلم الربانى ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وعلمناه من لدنا علماً » مع أن كل علم من لدنه ، ولكن بعضها بوسائط تعليم الخلق ، فلا يسمى ذلك علماً لدنياً . بل اللدنى الذى يفتتح فى سر القلب من غير سبب مألوف من خارج . فهذه شواهد النقل . ولو جمع كل ما ورد فيه من الآيات والأخبار والآثار لخرج عن الحصر .

وأما مشاهدة ذلك بالتجارب ، فذلك أيضاً خارج عن الحصر . وظهر ذلك على الصحابة والتابعين ومن بعدهم . وقال أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، لعائشة رضى الله عنها عند موته : إنما هما أخواك وأختاك ، وكانت زوجته حاملاً فولدت بنتاً . فكان قد عرف قبل الولادة أنها بنت . وقال عمر رضى الله عنه فى أثناء خطبته ، يا سارية الجبل الجبل . إذ انكشف له أن العدو قد أشرف عليه . فحنّوه لمعرفة ذلك ، ثم بلوغ صوته إليه من جملة الكرامات العظيمة .

وعن أنس بن مالك ، رضى الله عنه قال : دخلت على عثمان رضى الله عنه وكنت قد لقيت امرأة فى طريقى ، فظننت إليها شراً ، وتأملت حماسها . فقال عثمان رضى الله عنه ، لما دخلت : يدخل على أحدكم وأثر الزنا ظاهر على عيته ! ! أما علمت أن زنا العيينة النظر ؟ لتوبين أو لأعزرنك ، فقلت أوحى بعد النبى ؟ فقال لا ولكن بصيرة وبرهان وفراسة صادقة .

وعن أنى سعيد الخراز قال : دخلت المسجد الحرام ، فرأيت فقيراً عليه خرقتان فقلت فى نفسى هذا وأشبهه كل على الناس . فنادانى وقال : والله يعلم ما فى أنفسكم فاحنّوه . فاستغفرت الله فى سرى ، فنادانى وقال : وهو الذى يقبل التوبة عن عباده . ثم غاب عنى ولم أره . وقال زكريا بن داود : دخل

أبو العباس بن مسروق على أبى الفضل الهاشمى ، وهو عليل ، وكان ذا عيال ، ولم يعرف له سبب يعيش به ، قال : فلما قمت قلت فى نفسى : من أين يأكل هذا الرجل ؟ قال فصاح بى ، يا أبا العباس ، رد هذه الهمة الدينية . فإن الله تعالى أطفأها خفية

النص الثالث - ١٣٨٩

والدليل القاطع (على الكشف) الذى لا يقدر على جحده أمران :

أحدهما : عجائب الروايات الصادقة ، فإنه ينكشف بها الغيب . وإذا جاز ذلك فى النوم فلا يستحيل أيضاً فى اليقظة . فلم يفارق النوم اليقظة إلا فى ركود الحواس ، وعدم اشتغالها بالخصوسات ، فكم من مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه .

الثانى : إخبار رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عن الغيب وأمور المستقبل . كما اشتمل عليه القرآن . وإذا جاز ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم جاز لغيره إذ النبى عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور ، وشغل بإصلاح الخلق ، فلا يستحيل أن يكون فى الوجود شخص مكاشف بالحقائق ، ولا يشتغل بإصلاح الخلق . وهذا لا يسمى نبياً ، بل يسمى ولياً ، فن آمن بالأنبياء ، وصدق بالروايات الصحيحة ، لزمه لا محالة أن يقرأ بأن القلب له بابان ، باب إلى الخارج وهو الحواس ، وباب إلى الملكوت من داخل القلب ، وهو باب الإلهام والنفث فى الروح ، والوحى ، فإذا أقرّهما جميعاً لم يمكنه أن يحصر العلوم فى التعلم وبشارة الأسباب المألوفة بل يجوز أن تكون المجاهدة سبيلاً إليه . فهذا ما ينبى على حقيقة ما ذكرناه ، من عجب تردد القلب بين عالم الشهادة وعالم الملكوت . وأما السبب فى انكشاف الأمر فى المنام بالمثال المخرج إلى التعبير ، وكذلك تمثل الملائكة للأنبياء والأولياء بصور

الباب لمن انفرد بذكر الله تعالى ، وقال صلى الله عليه وسلم : « سبق المفردون » قيل ومن هم المفردون يا رسول الله ؟ قال « المتزهدون بذكر الله تعالى وضع الذكر عنهم أوزارهم ، فوردوا القيامة خفافاً » ثم قال في وصفهم إخباراً عن الله تعالى « ثم أقبلُ بوجهي عليهم ، أترى من واجهته بوجهي يعلم أحدُ أيَّ شيء أريد أن أعطيه » ثم قال تعالى : أول ما أعطهم أن أذف النور في قلوبهم فيخبرون عنى كما أخبر عنهم » ويدخل هذه الأخبار هو الباب الباطن .

فإذا الفرق بين علوم الأولياء والأنبياء . وبين علوم العلماء والحكماء هذا . وهو أن علومهم تأتي من داخل القلب . من الباب المفتوح إلى عالم الملكوت ، وعلم الحكمة يأتي من أبواب الحواس . المفتوحة إلى عالم الملك .

#### النص الخامس في الجود الإلهي — ١٣٥٩

معلومات الله سبحانه لا نهاية لها ، وأقصى الرب رتبة النبي ، الذي تنكشف له كل الحقائق أو أكثرها ، من غير اكتساب وتكلف ، بل بكشف إلهي في أسرع وقت . وهذه السعادة يقرب العبد من الله تعالى قرباً بالمعنى والحقيقة والصفة ، لا بالمكان والمسافة . ومراق هذه الدرجات ، هي منازل السائرين إلى الله تعالى . ولا حصر لتلك المنازل ، وإنما يعرف كل سالك منزله الذي بلغه في سلوكه ، فيعرفه ويعرف ما خلفه من المنازل . فأما ما بين يديه ، فلا يحيط بحقيقته علماً ، لكن قد يصدق به إيماناً بالغيب ، كما أننا نؤمن بالنبوة والنبي ونصدق بوجوده ، ولكن لا يعرف حقيقة النبوة إلا النبي . وكما لا يعرف الجنين حال الطفل ، ولا الطفل حال المميز ، وما يفتح له من العلوم الضرورية ، ولا المميز حال العاقل وما اكتسبه من العلوم النظرية ، فكذلك لا يعرف العاقل ما افتتح الله على أوليائه وأنبيائه من مزايا لطفه ورحمته . « ما يفتح الله للناس من رحمة ،

مختلفة . فذلك أيضاً من أسرار عجائب القلب . ولا يليق ذلك إلا بعلم المكافحة ، فلنقتصر على ما ذكرناه فإنه كاف للاستحاثات على المهادنة وطلب الكشف منها . فقد قال بعض المكاشفين : ظهر لي الملك . فسألني أن أملئ عليه شيئاً من ذكرى الخفى عن مشاهدتي من التوحيد . وقال ما نكتب لك عملاً ، ونحن نحب أن نصعد لك بعمل تقرب به إلى الله عز وجل ، فقلت ألسنا تكتيان الفرائض ؟ قالوا : بلى ، قلت : فيكيفكما ذلك . وهذه إشارة إلى أن الكرام الكاتبين : لا يطلعون على أسرار القلب . وإنما يطلعون على الأعمال الظاهرة .

المص الرابع في الفرق بين العلم النظري والعلم الكشفي — ١٣٨١

فهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ . رأى الأشياء فيه . وتفجر إليه العلم منه . فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس . فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الأرض . ومهما أقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات ، كان ذلك حجاباً له عن مطالعة اللوح المحفوظ . كما أن الماء إذا اجتمع في الأنهار منع ذلك من التفجر في الأرض . وكما أن من نظر إلى الماء الذي يحكى صورة الشمس لا يكون ناظراً إلى نفس الشمس .

فاذاً للقلب بابان . باب مفتوح إلى عالم الملكوت . وهو اللوح المحفوظ . وعالم الملائكة ، وباب مفتوح إلى الحواس الخمس . المتمسكة بعالم الملك والشهادة . وعالم الشهادة والملك أيضاً يحاكي عالم الملكوت نوعاً من المحاكاة : فأما افتتاح باب القلب إلى الاقتباس من الحواس فلا يخفى عليك ، وأما افتتاح بابه الداخل إلى عالم الملكوت ، ومطالعة اللوح المحفوظ ، فتعلمه علماً يقينياً بالتأمل في عجائب الرويا ، وإطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل ، أو كان في الماضي ، من غير اقتباس من جهة الحواس . وإنما يفتح ذلك

فلا ممسك لها . وهذه الرحمة مبذولة بحكم الجود والكرم من الله سبحانه وتعالى ، غير مقنون بها على أحد ، ولكن إنما تظهر في القلوب المتعرضة ، لنفحات رحمة الله تعالى ، كما قال صلى الله عليه وسلم : « إن لربكم في أيام دهركم لنفحات ، ألا فتعرضوا لها » .  
والمتعرض لها بتطهير القلب وتركيبته من الحب والكدورة الحاصلة من الأخلاق المذمومة ، كما سيأتي بيانه :

وإلى هذا الجود الإشارة ، بقوله صلى الله عليه وسلم : « ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا ، فيقول : هل من داع ، فأستجيب له ؟ » ، ويقول عليه الصلاة والسلام ، حكاية عن ربه عز وجل « لقد طال شوق الأبرار إلى لقاءى ، وأنا إلى لقاءهم أشد شوقاً » ، ويقول تعالى : « من تقرب إلى شراً ، تقربت إليه ذراعاً » . كل ذلك إشارة إلى أن أنوار العلوم لم تحتجب عن القلوب ، لبخل ومنع من جهة المنع ، تعالى عن البخل والمنع علواً كبيراً ، ولكن حجب نجث وكدورة وشغل من جهة القلوب ، فإن القلوب كالأواني ، فما دامت ممتلئة بالماء لا يدخلها الهواء ، فالقلوب المشغولة بغير الله ، لا تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى . وإليه الإشارة بقوله ، صلى الله عليه وسلم : « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم ، لنظروا ، إلى ملكوت السماء » .

ومن هذه الجملة يتبين أن خاصية الإنسان العلم والحكمة ، وأشرف أنواع العلم . هو العلم بالله وصفاته وأفعاله . فيه كمال الإنسان ، وفي كمال سعاده وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال .

التص السادس — ٢٥٨١

بيان

شواهد الشرع في حب العبد لله تعالى

اعلم أن الأمة مجمعة على أن الحب لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم ، فرض . وكيف يفرض ما لا وجود

له ، وكيف يفسر الحب بالطاعة ، والطاعة تبع الحب وثمرته ، فلا بد وأن يتقدم الحب ، ثم بعد ذلك يطيع من أحب . ويدل على إثباته الله تعالى قوله عز وجل : « يحبه ويمجونه » ، وقوله تعالى : « والذين آمنوا أشد حبا لله » وهو دليل على إثبات الحب ، وإثبات التفات فيهِ . وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الحب لله من شرط الإيمان في أخبار كثيرة ، إذ قال أبو رزين العقيلي : يا رسول الله ، ما الإيمان ؟ قال : « أن يكون الله ورسوله ، أحب إليك مما سواهما » ، وفي حديث آخر : « لا يؤمن أحدكم حتى ، يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما » ، وفي حديث آخر : « لا يؤمن البعد حتى أكون ، أحب إليه من أهله وماله والناس أجمعين » . وفي رواية « ومن نفسه »

كيف وقد قال الله تعالى : « قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم . الآية . وإنما أجرى ذلك في معرض التهديد والإنكار . وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بالحب فقال : « أحبوا الله لا يغدوكم به من نعمة ، وأحبوني لحب الله إياي » .

ويروى ، أن رجلاً قال يا رسول الله : إني أحبك فقال صلى الله عليه وسلم : « استعد للفقر » فقال إني أحب الله تعالى . فقال : « استعد للبلاء » .

وعن عمر رضى الله عنه ، قال : نظر النبي صلى الله عليه وسلم ، إلى مصعب بن عمير مقبلاً وعليه إهاب كبش قد تمطق به ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « انظروا إلى هذا الرجل الذى نوره الله قلبه ، لقد رأيته بين أبويه يتعدونه بأطيب الطعام والشراب ، فدعاه حب الله ورسوله إلى ما ترون » .

وفي الخبر المشهور ، أن إبراهيم عليه السلام قال لملك الموت إذ جاءه ليقبض روحه : هل رأيت خليلاً يميت خليله ! فأوحى الله تعالى إليه : هل رأيت محباً يكره ، لقاء حبيبه . فقال يا ملك الموت الآن فأقبض . وهذا لا يجده ، إلا عبد يحب الله بكل قلبه ، فإذا جلم

أن الموت سبب النقاء ، انزعج قلبه إليه ، ولم يكن له محبوب غيره حتى يلتفت إليه .

وقد قال نبينا صلى الله عليه وسلم في دعائه :  
« اللهم ارزقني حبك ، وحب من أحبك ، وحب ما يقربني إلى حبك ، واجعل حبك أحب إلى من الماء البارد » .  
وجاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال :  
يا رسول الله ، متى الساعة ؟ قال : « ما أعددت لها »  
فقال : ما أعددت لها كثير صلاة ولا صيام ، إلا أني أحب الله ورسوله ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « المرء مع من أحب » قال أنس . فما رأيت المسلمين فرحوا بشيء بعد الإسلام فرحهم بذلك .  
وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : « من ذاق من خالص محبة الله تعالى شغله ذلك عن طلب الدنيا ، وأوحشه عن جميع البشر » .

وقال الحسن : « من عرف ربه أحبه ، ومن عرف الدنيا زهد فيها ، والمؤمن لا يلهو حتى يغفل ، فإذا تفكر حزن » وقال أبو سليمان الدراوي : « إن من خلق الله خلقاً ما يشغلهم الجنان وما فيها من النعيم عنه ، فكيف يشتغلون عنه بالدنيا » .

ويروي ، أن عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر وقد نخلت أبدانهم وتغيرت ألوانهم ، فقال لهم : ما الذي بلغ بكم ما أرى ! فقالوا : الخوف من النار . فقال حق على الله أن يؤمن الخائف ثم جاوزهم إلى ثلاثة آخرين ، فإذا هم أشد نحولاً وتغيراً فقال : ما الذي بلغ بكم ما أرى ! قالوا : الشوق إلى الجنة . فقال حق على الله أن يعطيكم ما ترجون . ثم جاوزهم إلى ثلاثة آخرين ، فإذا هم أشد نحولاً وتغيراً ، كان على وجوههم المرق من النور ، فقال : ما الذي بلغ بكم ما أرى ! قالوا : نحب الله عز وجل . فقال : أنتم المقربون ، أنتم المقربون ، أنتم المقربون .

قال عبد الواحد بن زيد : مررت برجل قائم

في الثلج ، فقلت أما تجد البرد ؟ فقال من شغله حب الله ، لم يجد البرد ، وعن سري السقطي قال : تدعى الأُمم يوم القيامة بأبيائها عليهم السلام ، فيقال يا أمة موسى ، ويا أمة عيسى ، ويا أمة محمد ، غير الحيين لله تعالى ، فإنهم ينادون يا أولياء الله . هلموا إلى الله سبحانه ، فتكاد قلوبهم تنخلع فرحاً . وقال هرم بن حيان : المؤمن إذا عرف ربه عز وجل أحبه ، وإذا أحبه أقبل إليه ، وإذا وجد حلاوة الإقبال إليه لم ينظر إلى الدنيا بعين الشهوة ولم ينظر إلى الآخرة بعين الفرة ، وهي تحسره في الدنيا وتروحه في الآخرة .

وقال يحيى بن معاذ : عفوه يستغرق الذنوب ، فكيف رضوانه ! ورضوانه يستغرق الآمال فكيف حبه ! وجه يدهش العقول فكيف وده ! ووده يشي ما دونه فكيف لطفه !

وفي بعض الكتب : عبادي ، أنا - وحقك - لك محب ، فيحكي عليك كن لي محباً .

وقال يحيى بن معاذ : مثقال خردلة من الحب ، أحب إلى من عبادة سبعين سنة بلا حب ؛ وقال يحيى ابن معاذ : إلهي إلى مقبم بشائلك ؛ مشغول بشائلك صغيراً ، أخذتني إليك ؛ وسربلتني بمعرفتك ؛ وأمكنتني من لطفك ؛ ونقلتني في الأحوال وقلبتني في الأعمال سراً وثوبة ، وزهداً ، وشوقاً ، ورضا ، وحباً ، تسقيني من حياضك وتهملني في رياضك ، ملازماً لأمرك ، ومشغولاً بقولك ، ولما طر شاربي زلاح طائرني . فكيف أنصرف اليوم عنك كبيراً . وقد اعتدت هذا منك صغيراً ! قل ما بقيت حولك دندنة ، وبالضراعة إليك مهمة ، لأنني محب ، وكل محب بحبيبه مشغوف ، وعن غير حبيبه مصروف . وقد ورد في حب الله تعالى من الأخبار والآثار ما لا يدخل في حصر حاصر ، وذلك أمر ظاهر ، وإنما الغموض في تحقيق معناه ، فلنشتغل به .

# أصول الهندسة لأقليدس

بقلم

الدكتور محمد رسي أحمد

مدير جامعة عين شمس

## سيرة أقليدس

هو لاء التلاميذ وإن كان هذا يبدو محتملاً .  
ومن الأمور المؤكدة أن أقليدس عاش في الإسكندرية ، وعلم في جامعتها ، وخلق حوله مدرسة للعلوم الهندسية : يؤكد هذا ما جاء في كتابات بابوس عن أبولونيوس حين قال عنه : إنه قضى زمناً طويلاً مع تلاميذ أقليدس بمدينة الإسكندرية ، ومن هنا جاءت معرفته بطريقة التفكير العلمي الصحيح .

ولم يصل إلى علمنا إلا النزر اليسير عن صفات أقليدس وحياته الخاصة وشخصيته ، ويتكشف هذا فيما ذكره بابوس عند كلامه عن مقدمة أبولونيوس لكتابه الأول في القطاعات المخروطية والتي ادعى أبولونيوس فيها أن أقليدس لم يكن قد أكمل تركيب البرهان لمسألة المحل الهندسي لثلاثة أو أربعة مستقيمتين ، لأن ذلك لم يكن مستطاعاً بدون النظريات التي كشفها أبولونيوس . يقول بابوس في هذا : « ولما رأى أقليدس أن الفضل في الكشف التي قام بها في القطاعات المخروطية يرجع إلى أرسطوس ، لم يحاول أن يدعي السبق أو يعيد ذات العمل مرة ثانية ( تلك كانت صفاته في الانصاف والعطف على كل من عمل على تقدم الرياضيات ولو بقدر ضئيل ) ، ومع أنه كان دقيقاً

لا نعرف الكثير عن حياة أقليدس وزمانه : والمرجح أنه عاش في زمن بطليموس الأول ، ووضع أصول الهندسة ، وجمع كثيراً من نظريات يودكسوس وأكل كثيراً من البراهين التي كانت مفككة من قبله . وقد جاء ذكره في كتابات أرشميدس الذي ظهر بعد عصر بطليموس الأول مباشرة . ويروي أن بطليموس الأول سأل أقليدس عما إذا كانت هناك طريقة أقصر إلى الهندسة من « الأصول » فأجابه أقليدس بأنه لا يوجد طريق ملكي للهندسة .

ومعنى هذا أن أقليدس كان أصغر من تلاميذ أفلاطون وأكبر من أرشميدس . وإذا رجعنا إلى تاريخ وفاة أفلاطون ( ٣٤٧ قبل الميلاد ) ، وإلى تاريخ وفاة أرشميدس ( ٢١٢ قبل الميلاد ) ، نستطيع أن نرجح أن أقليدس بلغ أوج عظمته عام ٣٠٠ قبل الميلاد .

ومن المرجح أيضاً ، أن أقليدس تلقى تعليمه الرياضي في أثينا على يد تلاميذ أفلاطون ، لأن معظم الرياضيين الذين لقنوا العلم كانوا من رواد تلك المدرسة ، غير أنه لا يمكن الجزم بأنه كان واحداً من

لم يكن يغطي أى إنسان حقه . مختلفاً في طبيعته هذه عن صاحبنا الآخر (أبولونيوس) . كتب كثيراً عن المحل الهندسي مستخدماً قطاعات أرسطوس ولم يدع الكمال لبراهينه .

ولا نعتقد أن بابوس كان له في ذلك سند من سيرة أفليدس ، ولعل ما ذكره أبولونيوس عن أفليدس من عبارات ظالمة قد أثاره ، فرسم هذه الصورة الخيالية لشخصية أفليدس .

وهناك رواية أخرى عن أفليدس ، حينما لو كانت صحيحة ، فقد قيل أن أحد تلاميذ أفليدس سأل أستاذه وقد فرغ من النظرية الأولى في الهندسة ، عما عساه يكسب من وراء تعلمه الهندسة ؟ فأمر أفليدس بحادمه أن يعطى الشيد قطعة من النقود ما دام يأبى إلا أن يتكسب من وراء المعرفة .

## كتابه في أصول الهندسة

وكتاب أفليدس في أصول الهندسة يعتبر أعظم الكتب المدرسية التي كتبت من أقدم العصور إلى عصرنا هذا ؛ ويقع في ثلاث عشرة مقالة ، تبدأ أولها بتعاريف ثم خمس مصادرات أو مسلمات (عمليات تفترض صحتها) ، ثم علوم متعارفة أو أشياء متعارف عليها (حقائق واضحة بذاتها) وعددها خمس أيضاً ، ثم تأتي بعد ذلك النظريات .

وتشمل التعاريف : النقطة ، والخط ، والخط المستقيم والسطح ، والسطح المستوي ، والزوايا المستوية ، والزوايا الخطية المستقيمة ، والزوايا القائمة ، والزوايا المنفرجة . والزوايا الحادة ، كما تشمل الشكل ، والدائرة ومركزها وقطرها ونصف الدائرة ، والأشكال الخطية ، والمثلث المتساوي الأضلاع ، والمتساوي الساقين ، والمربع ، والمعين وشبه المعين ، وشبه المنحرف ، والخطين المتوازيين .

أما المصادرات أو المسلمات فهي :

١ - يمكن رسم خط مستقيم من أية نقطة إلى أية نقطة أخرى .

٢ - يمكن مد الخط المستقيم المتناهي بصفة متصلة إلى خط مستقيم .

٣ - يمكن رسم دائرة لها مركز معلوم ونصف قطر معلوم .

٤ - جميع الزوايا القائمة مساو بعضها البعض الآخر .

٥ - إذا سقط مستقيم على مستقيمين فجعل مجموع الزاويتين الداخليتين على جهة واحدة منه أقل من قائمتين . فإن هذين المستقيمين إذا مدا إلى ما لا نهاية له ، يتلاقيان على نفس الجهة التي عليها مجموع الزاويتين أقل من قائمتين .

أما العلوم المتعارفة أو الأشياء المتعارف عليها فهي :

١ - الأشياء المساوية لنفس الشيء يساوى بعضها البعض الآخر .

٢ - إذا أضيفت أشياء متساوية إلى أشياء متساوية فالخواصل متساوية .

٣ - إذا طرحت أشياء متساوية من أشياء متساوية فالباقيات متساوية .

٤ - الأشياء التي تنطبق الواحدة منها على الأخرى تساوى الواحدة منها الأخرى .

٥ - الكل أكبر من الجزء .

ونعود إلى التعاريف وأولها تعريف النقطة الهندسية « النقطة ما ليس له أجزاء »<sup>(١)</sup> . ولا ترضى النفس عن هذا التعريف ، فهو يصف النقطة بما ليس لها ولا يصفها بما هي ، ولا بد لنا من بيان حالة الهندسة

(١) عرف نصير الدين الطوسي النقطة « شيء ذو وضع لا ينقسم في الخارج »

وتعريف النقطة قبل أفقليدس حتى تبين الحكمة في هذا التعريف ، فلقد آمن فيثاغورث أن الأعداد وراء كل ما هو في الكون ، وكان قد فسر النغمات الموسيقية وتوافقها بعلاقاتها بطول الوتر المتردد ، وأثبت أنك إذا أخذت الوتر كله أو أخذت نصفه أو ثلثيه أو ثلاثة أرباعه أو أربعة أخماسه ، وهكذا في نسبة كل عدد إلى العدد التالي له ، لحصلت على نغمات توافقية ، وبهرته هذه العلاقة ، واستولت عليه فكرة تفسير ظواهر الكون بالأعداد ونسب الأعداد .

أعتر فيثاغورث النقطة الهندسية عنصراً أولياً في الفراغ كوحدة الأعداد في الحساب ، ولكنها تختلف عنها بأن لها صفة المكان ، فهي وحدة لها مكان ، وأى نقطة على الخط المستقيم ، يمكن مطابقتها على نسبة عددين صحيحين متناسبين مع بعديها عن طرفي المستقيم . وهذا معناه أن الخط عبارة عن تتابع نقاط متميزة .

وفكرته عن الزمن ليست بعيدة عن هذا ، أى أن الزمن يتكون من تتابع لحظات متميزة الواحدة عن الأخرى ، تماماً كما يحدث في العرض السينمائي ؛ فالعرض الظاهر الاتصال هو في واقع الأمر عبارة عن صور منفصلة تتعاقب الواحدة إثر الأخرى بسرعة تمحو آثار الانفصال الزمني فلا تتركه العين .

ومن هاتين النظريتين نشأت نظرية غريبة عن السرعة ، تقول : إن أسرع أنواع الحركة ، هو ذلك الذي يستفيد فيه الجسم المتحرك من كل لحظة من لحظات الزمان لينتقل من نقطة في الفراغ إلى النقطة التي تليها ، ومعنى هذا أن هناك سرعة قصوى ، لا يمكن أن يتعداها أى جسم متحرك . وبدت هذه النتيجة غير مقبولة في ذلك الحين ، ولم تقبل لذلك النظرية القائلة بالقاطات المتميزة ، واللمحظات المنفصلة .

ولعله من الطريف في هذا المجال أن نذكر أن علماء الطبيعة الحديثة يعترفون الآن بوجود سرعة قصوى

لا يمكن لأى جسم متحرك أن يسير بأسرع منها ، وهي سرعة الضوء . ومقدارها ثلاثمائة ألف كيلومتر في الثانية .

وثمة سبب أهم لطرح وجهة نظر الفيثاغوريين . ذلك أن تعريفهم للنقطة لم يكن متفقاً مع ما عرف من خواص الأشكال الهندسية ، من أنه ليس من الصحيح أن أى طولين أو بعدين يمكن أن تكون النسبة بينهما كنسبة عددين صحيحين . وأقرب مثل لهذا ، النسبة بين قطر المربع وضلعه ، وهي مما لا يمكن التعبير عنه بعددين صحيحين .

ولإثبات ذلك نقول : لتكن النسبة بين قطر المربع وضلعه كنسبة العددين الصحيحين ( م : ن ) ولنفرض أن هذا الكسر وضع في أصغر حدبه ، بمعنى أنه لا يوجد عامل مشترك بين بسطه م ومقامه ن ، ولما كان معروفاً أن المربع المنشأ على القطر يساوى ضعف المربع المنشأ على ضلع المربع ، كانت  $م^2 = ٢ ن^2$  . ولما كان مربع العدد الفردي فردياً ، وكان مربع  $م$  عدداً زوجياً كانت  $م$  زوجية أيضاً ، ولكن  $٢ ب$  مثلاً . وحينئذ يكون  $٢ ب^2 = ن^2$  وتكون ن زوجية لذات الاعتبار السابقة ؛ ونكون قد أثبتنا أن كلاماً من م ، ن زوجي ، مخالفين بذلك الفرض القائل بخلوها من العوامل المشتركة . ونصل من ذلك إلى أن النسبة بين قطر المربع وضلعه لا يمكن أن تكون كنسبة عددين صحيحين . وأخذ تعريف أفقليدس للنقطة على ما به من تقصير يحل محل تعريف فيثاغورث .

كذلك أثار تعريف أفقليدس للخط المستقيم جدلاً كبيراً . فالخط المستقيم عنده هو ذلك الذى يقع على استواء بالنسبة للنقطة الواقعة عليه <sup>(١)</sup> ، وليس واضحاً المقصود بهذا الكلام . وعند البعض أن فكرة التماثل

(١) عرف نصير الدين الطوسي الخط المستقيم : الخط المستقيم إذا كانت النقط التي كانت تفرض عليه بعضها على مقابلة البعض ، ومنهم إن لم يكن كذلك .

هى الفكرة الأساسية ، فإذا وصلنا النقطين  $\alpha$  ،  $\beta$  بمنحنى  $\Gamma$  فانه يوجد منحنى آخر  $\Gamma'$  يختلف عن  $\Gamma$  بأنه صورته في المرآة ، أى ما يكون يساراً في أحد المنحنيين يكون يميناً في المنحنى الآخر . والمنحنى الوحيد الذى فيه ينطبق  $\Gamma$  على  $\Gamma'$  هو الخط المستقيم  $\alpha\beta$  . وعند البعض الآخر أن تعريف أفقليدس يشير إلى عملية كعملية تصوير البندقيه ، فعندما تكون  $\alpha$  ،  $\beta$  كلاهما في خط النظر كذلك ستكون جميع نقط الخط المستقيم  $\alpha\beta$  . ومهما يكن الأمر فإن أفقليدس لم يستخدم تعريفه للخط المستقيم ولا تعريفه للنقطة الهندسية .

أما وجهة النظر الحديثة في النقطة والمستقيم فهى التسليم بأنهما تصوران أوليان . ومهما تكن وجهة النظر هذه منطقية إلا أنها تدعو للأسف واليأس من وجهة نظر عالم الطبيعة لأنها تفقد الهندسة صفة كونها تمثيل لأمور توجد بالفعل في الطبيعة .

ولقد وضع أفقليدس من الفروض الأساسية خمس مسلمات ، وخمس أشياء متعارف عليها ، ومن هذه وتلك استنتج نظرياته . والواقع أنه يفترض عدداً أكبر من البديهيات دون أن يعترف بها أو يسميها ؛ فمثلاً برهانه أن المثلث يتعين تماماً إذا عرفت منه زاوية والضلعان المحيطان بها ، يفترض فيه أنه يمكن نقله إلى مكان آخر كالجسم المتناسك مع الاحتفاظ بخواصه الهندسية دون تغيير ؛ ولا يظهر هذا الفرض بين بديهيات أفقليدس . فإذا سلمنا به أمكننا الاستغناء عن المسلمة الرابعة التى تقول إن جميع الزوايا القائمة متساوية ، لأنها سوف تكون حينئذ مما يمكن إثباته . كذلك لكى يستقيم برهانه أن الزاوية الخارجة في المثلث تكون أكبر من أى من الزاويتين الداخلة والمقابلة . لا بد أن يفترض أنه توجد دائماً قطعة من خط مستقيم تكون ضعف قطعة معلومة أخرى ، وأن الخط المستقيم لا نهاية له .

كذلك لم يحاول أفقليدس البتة أن يبحث في

المشكلات الطبوغرافية الخاصة بهندسته ، وكثيراً ما يفترض أنه إذا كان للدائرة  $\alpha$  جزء خارج الدائرة  $\beta$  وجزء داخل الدائرة  $\gamma$  فإن الدائرتين  $\alpha$  ،  $\beta$  يتقاطعان . وكثيراً ما تكون المسألة الطبوغرافية هامة في البرهان ، إذ من الممكن الوصول إلى نتائج خاطئة باستعمال رسم خاطئ ، واتباع منهج أفقليدس في البرهان .

والمسلمات الأربع الأولى من مسلمات أفقليدس سهلة ليس فيها ما يثير المتاعب فيها مثلاً المسلمة التى تقول بإمكان رسم خط مستقيم من نقطة إلى نقطة أخرى . أما المسلمة الخامسة فهى أطول في النص وأقل وضوحاً في الفكرة ، وهى المسلمة المعروفة بمسئلة التوازي ونصها : إذا قطع مستقيم مستقيمين آخرين وكان مجموع الزاويتين الداخلتين من جهة واحدة أقل من قائمتين . فان هذين المستقيمين الآخرين إذا مدا يتقابلان من هذه الجهة التى فيها مجموع الزاويتين الداخلتين أقل من قائمتين ، ويبدو أن أفقليدس ذاته لم يكن مرتاحاً إلى هذه البديهية ، لأنه تجنب استخدامها كلما استطاع ذلك ، ولم يلجأ إليها إلا في النظرية التاسعة والعشرين من المقالة الأولى .

ويرجع عدم ارتياح القدماء والمحدثين إلى هذه البديهية ، لا إلى الشك في صحتها ولكن إلى طبيعة كونها من الحقائق المشاهدة أكثر من أنها بديهية واضحة في ذاتها . كذلك ثارت الشكوك حول احتمال اشتقاقها من غيرها من البديهيات الأخرى بالاستنتاج المنطقي ؛ ولكن الإجماع الآن على أنه لا يمكن بأية حال استنتاجها من غيرها من مسلمات أفقليدس ، وأن بديهية ما للتوازي أساسية لهندسة أفقليدس .

وقد تحول البحث إلى محاولة إيجاد بديهية أخرى للتوازي أبسط وأكثر وضوحاً ، تحمل محل بديهية أفقليدس ، كان نسلم مثلاً بأنه يمكن تقسيم الفضاء إلى مكعبات متساوية ، أو أن مجموع زوايا المثلث يساوى



## أقليدس والعرب

وجاء في كتابات العرب عن أقليدس أنه أقليدس ابن نقرات بن زارخوس ، ولد بطبرية ، إغريقي الجنسية ، دمشقى الوطن ، فيلسوف من العصور الماضية ، عالم كبير في الهندسة ، كتب أعظم وأنفع كتاب أسماه أصول الهندسة ، أو أسس الهندسة ، وهو عمل لم يسبق إليه ما هو أعظم منه ، ترسم خطاه واعترف بفضل كل من جاء بعده ، ودأب القادرون من علماء الإغريق والرومان والعرب على شرح كتابه والتعليق عليه والافتقاس منه . وكان الفلاسفة الإغريق يضعون على أبواب مدارسهم العبارة الشهيرة « لا يدخلها من لم يتعلم أصول هندسة أقليدس » .

والذى يسترعى النظر في هذا الوصف ما جاء من تفاصيل عن اسم أبيه وجده ، وعن موطنه ، ومسقط رأسه ، وهى تفاصيل لم يكن بروكلوس يعرف عنها شيئاً وهو الذى عاش قبل كتابات العرب بعدة قرون ( في القرن الخامس الميلادى ) . أما عبارة « لا يدخلها إلا من يعرف الهندسة » فالمؤثر أنها كانت مكتوبة على باب أكاديمية أفلاطون .

ويقول ابن النديم في كتابه الفهرست : « أقليدس صاحب جومطريا ، ومعناه الهندسة ، وهو أقليدس ابن ثوقطرس بن برنيقس ، المظهر للهندسة ، أقدم من أوشميدس وغيره ، وهو من الفلاسفة الرياضيين .

والكلام على كتابه في أصول الهندسة — واسمه الأسطروشيا ، ومعناه أصول الهندسة ، نقله الحجاج ابن يوسف بن مطر نقلين : أحدهما يعرف بالهارونى وهو الأول ، ونقلنا ثانياً ، وهو المأمونى ، ويعرف بالمأمونى ، وعليه يعول ، ونقله إسحاق بن حنين وأصلحه ثابت بن قرّة الحرانى ، ونقل أبو عثان البمشقى منه مقالات رأيت منها العاشرة بالمرسل في خزانة على

قائمته . ولكن لا واحدة من هذه المسلمات تلزم من الوجهة المنطقية ، وبذلك لم يتوصل الرياضيون إلى خلق هندسة مبنية على حقائق منطقية لا غنى عنها ، إلى أن ظهر الرياضى الإيطالى شبرى ، وطلع على العالم بفكرة أن أفضل طريق لحل لغز التوازى هو اللجوء إلى البرهان بالتخلف ، أى بافتراض أن البلدية غير صحيحة واستنتاج نتائج غير مقبولة . ولما فعل هذا كشف في الحقيقة عن الهندسة اللااقليدية ، وأثبت أن هناك ثلاثة أنواع من الهندسة بحسب كون مجموع زوايا المثلث أكبر من ، أو يساوى ، أو أصغر من قائمتين . وافترض أن الخط المستقيم يمتد إلى ما لا نهاية له ، وهذا القيد وجد أن النوع الأول من الهندسة ، وهو النوع الذى فيه مجموع زوايا المثلث أكبر من قائمتين مستحيل ، أما النوع الثالث ، والذى فيه مجموع زوايا المثلث أصغر من قائمتين ، فقد وجد أنه فيه يوجد مستقيمان يتقاربان من بعضهما إلى ما لا نهاية له ، ولا يتقاطعان ، وهى خاصة ظن أنها غير مقبولة ؛ وبذلك لم يبق أمامه إلا النوع الثانى الذى فيه مجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين ، وهو الذى يؤدى إلى هندسة أقليدس . ثم جاء جون بولياى ولوبا شفسكى في أوائل القرن التاسع عشر وأثبتا أن النوع الثالث هو نظام منطقى بديل لنظام أقليدس وأسميا هذا النوع من الهندسة بالهندسة الزائدة ، وفيها نوع جديد من التوازى . ولقد ثارت معارضة شديدة لقبول هذا النوع الجديد من الهندسة بحجة أن الواقع من رسم أى مثلث يخالف ذلك . ولما كنا لا نستطيع رسم مثلث مساحته كساحة الجمهورية العربية مثلاً ، ثم قياس زواياه ، وأقل من ذلك احتمالاً أن نستطيع رسم مثلث في حجم المجموعة الشمسية أو أضلاعه تصل ما بين النجوم مثلاً ، لما كنا لا نستطيع ذلك ، فمن المحتمل أن نجد في واقع الأمر أن هندسة الكون ليست أقليدية بالضرورة .

ابن أحمد العمراني ، وأحد غلانه أبو الصقر القبيصي ،  
ويقراً عليه المحسنى في زماننا .

وذكر ابن التديم في كتابه أيضاً أن لأقليدس كتاباً  
أخرى غير كتاب « أصول الهندسة » منها : كتاب  
الظاهرات ، كتاب اختلاف المناظر ، كتاب المعطيات  
كتاب النغم ، كتاب القسمة ، كتاب القوائد ، كتاب  
القانون ، كتاب الثقل والخفة ، كتاب التركيب ،  
كتاب التحليل .

وقد ظن بعض كتاب العرب أن كتاب أصول  
الهندسة لم يكن من وضع أقليدس نفسه ، وأن الكتاب  
كان لغيره ، وكان عمل أقليدس هو تهذيب وتفسير  
ما احتواه الكتاب ، إذ جاء في كتاب كشف الظنون  
أنه ورد في شرح الأشكال للفاضل قاضي زادة الرومي ،  
« أن بعض ملوك اليونان مال إلى تحصيل ذلك الكتاب  
(الأصول) ، فاستعصى عليه حله ، فأخذ يتوسم أخبار  
الكتاب من كل وارد عليه ، فأخبره بعضهم بأن في  
بلدة صور رجلاً مبرزاً في علمي الهندسة والحساب ،  
يقال له أقليدس ، فطلبه وأتمس منه تهذيب الكتاب  
وترتيبه ، فرتبه وهذبه ، فاشتهر باسمه بحيث إذا قيل  
كتاب أقليدس يفهم منه هذا الكتاب دون غيره من  
الكتب المنسوبة إليه » .

كما ورد في رسالة الكندي في أغراض كتاب  
أقليدس أن « هذا الكتاب ألفه رجل يقال له أبولونيوس  
النجار ، وأنه رسمه خمسة عشر قولاً ، فلما تقدم عهده ،  
تحرك بعض ملوك الإسكندرانيين لطلب الهندسة ،  
وكان على عهده بأقليدس ، فأمره بإصلاحه وتفسيره .  
فعمل وفسر منه ثلاث عشرة مقالة ، فنسبت إليه ، ثم  
وجد اسقلانوس ، تلميذ أقليدس ، مقالتين وهما الرابعة  
عشرة والخامسة عشرة فأهداهما إلى الملك ، فأضيفتا  
إلى الكتاب » .

غير أنه من المؤكد أن كتاب الأصول كان من  
الأعمال الرئيسية لأقليدس ، وأن كان قد ضمنه

نظريات بعض من سبقوه من فلاسفة الإغريق الرياضيين  
وذلك بعد أن أكلها واستوفى براهينها .

وتجمع كتابات العرب على أن جماعة منهم نقلوا  
كتاب أقليدس من الإغريقية إلى العربية . ويبدو أن  
أول من ترجم الكتاب إلى العربية هو الحجاج بن يوسف  
ابن مطر الذي ترجمه مرتين ، وأسمى الأولى الماروني  
نسبة إلى هارون ، وأسمى الثانية المأموني ، نسبة إلى  
المأمون ، ويوجد الآن نسخة من المخطوط الثاني في  
مكتبة ليدن ، وقد جاء في مقدمتها أنه أثناء خلافة هارون  
الرشيد ، أمر يحيى بن خالد البرمكي الحجاج بترجمتها  
إلى العربية . ولما تولى المأمون الخلافة رأى الحجاج أن  
ينال الخطوة عند الخليفة ، فأخرج ترجمة أخرى  
للأصول نحا فيها نحواً جديداً ، فأصلح ما فيها من خلل  
وشرح ما يحتاج إلى شرح .

وليس هناك من شك في أن اسحق بن حنين قام  
بترجمة الأصول مرة أخرى من الإغريقية ، ويذكر  
صاحب الفهرست ، أن ثابت بن قرة أصلح هذه الترجمة  
وحسن فيها ، كما يذكر أن أبا عثمان الدمشقي ترجم  
بعض أجزاء الكتاب .

ويتفق الكثيرون على أن أشهر النسخ المنقولة إلى  
العربية من كتاب أقليدس ، هما نسختا ثابت والحجاج ،  
وتلا ذلك قيام كثير من علماء العرب بشرح الكتاب  
وتفسيره والتعليق عليه مثل : الزيدى ، والجوهري ،  
والهاماني ، وأبو حفص الحارث النخعي ، وأبو الوفا  
الجوزجاني ، وأبو القاسم الأنطاسكي ، وأحمد بن محمد  
الكرايسي ، وأبو يوسف الرازي ، والقاضي أبو محمد  
ابن عبد الباقي البغدادي الشهير بقاضي مارستان ،  
وأبو علي الحسن بن الحسين بن المهيم البصري ، وأبو  
جعفر الخازن ، وأبو داود سليمان بن عتبة ، وغيرهم  
كثيرون .

كما تناول أيضاً كثير من المتأخرين من كتاب  
العرب وعلمائهم ، تحرير الكتاب متصرفين فيه بإيجازاً

وضبطاً ، وإيضاحاً وبسطاً ؛ ولعل أشهرهم في ذلك نصير الدين بن محمد بن محمد الطوسي ، المولود في طوس ، من أعمال خراسان عام ١٢٠١ والمتوفى في بغداد عام ١٢٧٤ ميلادية . وقد جاء في الديباجة التي قدم بها نصير الدين الطوسي كتابه الذي أسماه «تحرير أصول لأوقليدس» ما يلي :

« وكان كتاب الأصول الذي يقال له الاستقصى لتحليل ساير العلوم الرياضية إليه في سالف الأيام مرتباً على خمس عشرة مقالة ، قال بعض ملوك اليونان إلى حله ، فاستعصى عليه ، فأخذ ينسج أخبار الكتاب من كل وارد من أهل العلم عليه ، فأشار بعضهم إلى رجل في بلد الصور يقال له أفقليدس ، أنه مبرز في علم الهندسة والحساب ، فطلبه الملك وأمره بهتذب الكتاب وترتيبه فهتذب ورتبه على ثلاث عشرة مقالة ، واشهر الكتاب باسمه ، وحذف المقتلن الآخرين لأن مساهلها كانت من المقدمات التي يتوقف عليها براهين نسب المحسبات المذكورة في المقالة الثالثة عشرة ، وكيفية رسم الأشكال المذكورة فيها بعضها في بعض ، وكانت كلها تستبين منها ومن غيرها من المقالات المقدمة عليها . وكان الكتاب موضوعاً لأن يوضع فيه الأصول دون الفروع إذ هي غير متناهية ، ولذلك عدت قصايا لم تتبين إلا في هذا العلم من الأصول الموضوعية ... واشهر من النسخ المنقولة نسختان بين علماء هذه الصناعة ، إحداهما هي التي أصلها ثابت بن قره الحراني ، والأخرى هي التي نقلها وأصلها حجاج بن مطر . ثم أخذ في تهذيب الكتاب جماعة كثيرة من المتأخرين طلباً للإيجاز والإيضاح ؛ فحذف بعضهم دعاوى أشكال الكتاب وقنع بالثال ، وبعضهم حذف بعض مساهله اعتقاداً منه بأنه معلوم من باقي الكتاب ، وبعضهم جمع أشكالاً عدة في شكل واحد ، وبعضهم استخرج من القوة إلى الفعل بعض ما أهمله أفقليدس مما يتوقف عليه براهين أشكال الكتاب ، اعتقاداً على أذهان من يحاول حله ،

ومراعاة لطريقته في هذا الكتاب ، وبعضهم أشار إلى عدد الأشكال المتقدمة مما يتوقف عليه براهين الأشكال المتأخرة بالرقوم من حروف أبجد ، فجعل بعضهم الحروف في متن الكتاب ، وبعضهم كتبها على الحواشي وفي أثناء السطور ، فلما تداولته الأيدي صحفت الحروف التي كانت في المتن ، وتركت التي كانت على الحواشي ، وفي أثناء السطور . وكان الكتاب من الكتب المحتاجة إلى التفسير والإيضاح ليسهل بذلك على الطلبة الانتفاع به ، ثم أتى لما تأملت فيها حكمته ، قوى عزى على أن أرتب الكتاب على ثلاث عشرة مقالة كما فعله أفقليدس وأسلك فيه طريقة جامعة بين المتن والشرح ، وأستخرج جميع ما هو بالقوة إلى الفعل مما يتوقف عليه براهين أشكاله ، وأفضل مقدماتها بعضها عن البعض على ترتيب صناعي ، وأنه على اختلاف وقوع كل شكل له اختلاف وقوع ، وعلى الاستبانة إن كانت ، وأميز عنها مساهل المقتلن الآخرين بالإشارة إليهما ... » .

ويتضح من هذه الديباجة أن عمل الطوسي لم يكن ترجمة الأصول من الإغريقية ، ولكنه أعاد كتابتها بالطريقة التي أوضحها معتمداً على الترجمات العربية التي كانت موجودة حينذاك .

وقد ألف نصير الدين الطوسي كتاباً أخرى غير هذا الكتاب يتصل بعضها من قريب أو بعيد بكتاب الأصول لأفقليدس ، مثل كتابه «تحرير المحسبي» و «مئة مسألة وخمس من أصول أفقليدس» و «شكل القطع» و «المتوسطات الهندسية» و «الخروطات» .

من كل ذلك يتضح جلياً أن كثيراً من علماء المسلمين عتوا بالبحث في كتاب أفقليدس في الهندسة ، وشارك في هذا القدي والحدثون منهم ، وقد قاموا بترجمته ونشره وإصلاحه وتفسيره والتعليق عليه ، ولعل ثابت بن قره قد فطن إلى نقطة الضعف في بديهيته

التوازي كما ذكرها أقليدس ، فحاول اصلاح هذه البديهة ، أو استنتاجها من غيرها من البديهيات .  
وما هو جدير بالذكر أيضاً أن بعض الكتاب الغربيين يقولون : إن كتاب الأصول لأقليدس وصل إليهم عن طريق العرب . وفي ذلك تقول دائرة المعارف الأمريكية :

« وقد وصلت إلينا أصول أقليدس من العرب عن طريق غير مباشر من الترجمات العديدة التي قاموا بها والتي لم تنطع منها إلا إحدى التراجم التي تمت في القرن الثالث عشر ، وكان طبعها في روما سنة ١٥٩٤ م . ويقال أن أول من قام بإعادة ترجمة الأصول من العربية إلى اليونانية هو Adelard of Bath في القرن الثاني عشر . وقد كانت هذه الترجمة أساساً للطبعة اليونانية الأولى التي حررها Companus of Novara ( فينسيا ١٤٨٢ ) : ومع كل فلا يعتمد على هذه الطبعة إلى حد كبير » .

### طبيعة الهندسة الإقليدية

ولا شك أن الهندسة الإقليدية تعبر بدرجة كبيرة من الدقة عن كثير من خصائص عالمنا الواقعي وتعكس معظم آرائنا عنه ، ومنها اشتقت فكرتنا عن الفراغ الهندسي ( المكان الهندسي ) ، فالفراغ الهندسي هو كل ما اجتمع من النقط الهندسية التي تتكون منها المستويات والخطوط والكرات . . . وهلم جرا . ويمكن تصور ذلك على أنه وحلة يرمز لها بحرف  $\emptyset$  ومن المهم أن نفرق بين الفراغ الهندسي ، والفراغ الفيزيائي الذي يتكون من أنواع ثلاثة هي : فراغ ما وراء السدم ، والفراغ الكبير ، والفراغ المجهرى . أما الفراغ الهندسي فلا يعدو كونه قاعدة متخيلة للعلاقات الهندسية الصحيحة على وجه التقريب في الفراغ الفيزيائي الكبير ، ولا وجود لهذا الفراغ الهندسي إلا في مخيلة عالم الهندسة ، ومع ذلك فقد لعب

هذا الفراغ دوراً هاماً في تكوين صورة الفراغ الفيزيائي ، ذلك لأنه أصل تولد من مقارنة القياسات التي أجريت في العالم الواقعي ، ثم انعكست مرة أخرى على الطبيعة على الطبيعة فأضحت صورة مقبولة للحقيقة :

وفي رأى نيوتن أن الفراغ المطلق ، بطبيعته ذاتها وبدون نظر لأي موثر خارجي ، يبقى دائماً متشابهاً دون حركة ، وجميع الأشياء موضوعة في الفراغ بالنسبة لترتيب مكانها . بمعنى أن الأرض والأجرام السماوية لها مكانها في وعاء لا حركة له ، ولا حدود له ، وله وجود ، وكان هذا هو حاله ، بصرف النظر عن وجود العقول التي تدركه أو عدم وجودها ، وبصرف النظر عن أنه مشغول في مكان منه أو غير مشغول . وهو مسرح كل ما يحدث في الكون المادي . وإذا أخذنا لحظة من الزمان فكل جسم مادي يشغل مكاناً في هذا الفراغ مع احتمال أن يتغير من موضع لآخر ، وهذا الفراغ لانهاقي في الحجم ، منتظم الصفات متصل التسج ، هندسته إقليدية . ومن واجبات عالم الطبيعة أن يفسر جميع الظواهر بدلالة حركات الجسيمات الموضوعة في هذا الفراغ وفعل بعضها على بعض .

ومن المسلم به أنه بالرياضة يمكن حساب كثير من حوادث الطبيعة قبل وقوعها ، ذلك أن للكون نظاماً مستقراً يتبعه سير تلك الحوادث ، وأن المثل الأعلى للعلم أن يجد من القوانين والمعادلات الرياضية ما يمكننا من التنبؤ بأي حادث قبل وقوعه في الكون الفيزيائي الخارجي ، كالتنبؤ بكسوف الشمس أو خسوف القمر أو هبوب الرياح أو سقوط المطر . . إلى غير ذلك من الظواهر .

ومن المسلم به أيضاً أن كل فرع من فروع الرياضة ينبثق على مجموعة من التعاريف والفروض ، والسؤال الآن هو : ما هي المعطيات أو المسلمات الأساسية التي منها يمكن رياضياً استنتاج جميع قوانين الكون المادي ؟

وهل هذه المعطيات أو المسلمات مما وصلنا إليه عن طريق الحواس بالتجربة والملاحظة ؟ أم هي واضحة بذاتها ، كشفنا عنها بالحدس والإلهام ؟

وقد أدرك الأغريق القدماء هذه المشكلة الفلسفية الأساسية وبحثوا في أمرها ، وجاء حكمهم عليها في الطريقة التي عالجوا بها الهندسة ، والهندسة تحكم أنها علم العلاقات المكانية في العالم الخارجي ، هي أساساً جزء من الفلسفة الطبيعية . ومما لا شك فيه أن كثيراً من الحقائق الهندسية قد اشتق من الملاحظة ، وفي رواية أن طاليس قد اقتنع بأن الزاوية المرسومة في نصف دائرة هي قائمة دائماً، وذلك حينما تطلع إلى المستطيلات المرسومة داخل دوائر على جدران المعبد . كما روى هيرودوت : أن المصريين القدماء تعلموا كثيراً من الحقائق الهندسية حينما كانوا يضطرون عقب الفيضان

كل عام إلى إعادة تقسيم الأرض ، وتعيين مساحتها ووضع حدودها . وهذه المرحلة في علم الهندسة كالمرحلة الأولية التي يستخدمها المدرس في تعويد التلاميذ رسم الأشكال ، وقياس المسافات والزوايا ، وتحقيق العلاقات قبل استنتاج أى من هذا نظرياً .

ولما جاء الفيثاغوريون وأثبتوا الصلة المنطقية بين النظريات الهندسية المختلفة ساد الاعتقاد بأنه من المستطاع لإحكام جميع الهندسة في سلسلة من الاستنتاجات يحصل عليها بالتفكير القياسي من عدد صغير من المقدمات ، وأصبح السؤال هو : من أين يمكن اشتقاق تلك المقدمات ؟

وقال أفلاطون : أنه من الممكن إثبات جميع نتائج الهندسة كنتائج منطقية لعدد قليل من البديهيات والمسلمات التي نسلم بها بالحدس والإلهام .



## الرسالة القشيرية لعبد الكريم القشيري

بقلم  
الكتورأبو العلاء عفيفي

### مؤلف الرسالة

هو الشيخ عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد النيسابوري ، المعروف بزين الإسلام أبي القاسم القشيري . ولد سنة ٣٧٦ ، وكان ينبغي - كما يقول ابن عساكر<sup>(١)</sup> - أن يعد من رجال الطبقة الثالثة من أتباع الأشعري ، ولكنه أخره لتأخر وفاته . ولد في بيت عري قح : فقد كان أبوه قشيراً من قبيلة قشير بن كعب التي وردت خراسان زمن الأمويين وكانت أمه سلمية ونحاله - أبو عقيل السلمي - من وجوه دهاقين ناحية استوا<sup>(٢)</sup> قرياً من نيسابور . وفي هذه المنطقة عاش أجداده الأقربون .

ونحن لا نعلم إلا القليل عن طفولته الأولى ، ولكننا نعلم أن أباه مات وهو صغير ، فعهد بأمر تربيته إلى أبي القاسم الأيماني الذي كان صديقاً لأسرة القشيري ، فقرأ عليه الأدب والعربية ، ثم انتقل إلى نيسابور حيث أخذ العلم عن بعض الأجلة من علمائها ، وحضر مجلس الأستاذ الشهير<sup>(٣)</sup> أبي علي الحسن بن علي الدقاق

الذي كان من كبار مشايخ الصوفية في عصره : فأعجب القشيري به ، واستحسن كلامه وسلك طريقته ، فقبله الشيخ ، وأشار عليه بتعلم العلم : فحضر دروس الشيخ أبي بكر محمد بن بكر الطوسي ، ثم الأستاذ أبي بكر بن فورك الذي توفي سنة ٤٠٦ وكان أصولياً كبيراً . وبعد وفاته اختلف إلى الأستاذ أبي إسحق الأسفرائيني<sup>(٤)</sup> وجمع بين طريقته وطريقة ابن فورك . ثم نظر بعد ذلك في كتب القاضي أبي بكر الباقلاني المتوفي سنة ٤٠٣ . وهو مع كل هذا يداوم على حضور مجلس أبي علي الدقاق إلى أن اختاره لصحبته وزوجه من ابنته . ولما مات الأستاذ أبو علي صاحب الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي المؤرخ الصوفي الكبير . وأصبح شيخ خراسان غير منازع في الفقه على مذهب الشافعي ، والكلام على مذهب الأشعري ، كما كانت له الصدارة في الحديث والوعظ والأدب واللغة . وقد وصف الباخريزي (المتوفي سنة ٤٦٧) مقدرته على الوعظ المؤثر بقوله : « ولو قرع الصخر بسيات تحذيده لذاب ؛ ولو ربط إبليس في مجلس تذكره لثاب ، وله فصل الخطاب في فضل المنطق المستطاب »<sup>(٥)</sup> .

(١) تبين كذب القشيري لابن عساكر - ص ٢٧٢ .

(٢) راجع ضبط هذا الاسم في ابن خلكان - ص ٥٣٩ .

(٣) يطلق القشيري لقب « الشهيد » على الدقاق في الرسالة -

ص ٣٩ السطر الأخير .

(٤) راجع ترجمته في تبين كذب القشيري - ص ٢٤٣-٢٤٤ .

(٥) منقول عن التبين لابن عساكر - ص ٢٧٤ .

ويظهر أن الشهرة الواسعة التي تمتع بها القشيري في نيسابور قد أثارت الحقد والحسد في نفوس فقهاء هذه المدينة ، فشرعوا يعدون العدة للحط من قدره والقضاء على شهرته بين الناس ، وذلك بتلفيق الاتهامات وإذاعة الأكاذيب حوله . وقد نجحوا في مساعهم وحلت بالقشيري محنة شديدة ، لقي فيها ألواناً من الآلام والعت والتشريد كما يخبرنا السبكي في طبقاته<sup>(١)</sup> وكان أكثر الناقمين عليه من المعتزلة والحنابلة الذين نجحوا في تأليب الحكام السلجوقيين عليه ، وإيفار صدورهم ضده ، فاستصعدوا أمر السلطان بالقبض على القشيري وحرمانه من الوعظ ولعنه علناً في المساجد : فتفرق شمل أصحابه وانفض الناس من حوله وانتهى به الأمر إلى الخروج من نيسابور طريداً مشرداً . ودامت هذه المحنة خمس عشرة سنة : من سنة ٤٤٠ إلى سنة ٤٥٥ ، ذهب خلالها إلى بغداد حيث أكرم وفادته بها الخليفة القائم . ولما انتهت أيام طغربك العصية وخلفه عضد الدولة أبو شجاع ، عاد القشيري مع زمرة من المهاجرين الخراسانيين إلى نيسابور حيث قضى عشر سنوات كانت أهنأ وأسعد فترة في حياته ، فقد رد إليه شرفه والتأم شمل مجلسه وكثر أتباعه ومريده الذين كانوا يحضرون حلقات وعظه بالآلاف .

توفي القشيري في السادس عشر من ربيع الآخر سنة ٤٦٥ عن تسع وثمانين سنة ودفن إلى جوار أستاذه الدقاق .

### مصادر ترجمته

أقدم ترجمة نعرفها للقشيري هي التي كتبها على ابن الحسن البخارزي المتوفى سنة ٤٦٧ في كتابه « دمية القصر » ، وهو ذيل بقيمة الدهر للنعالي . وقد انتفع بهذه الترجمة حفيد القشيري — عبد الغافر بن إسماعيل —

(١) طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ٢٦٩ وما بعدها .

الذي كتب ترجمة لجده في كتاب « السياق » الذي هو تكلمة لتاريخ نيسابور لمحمد بن عبدالله الحاكم المتوفى سنة ٤٠٥ . وقد أرخ الحاكم لنيسابور حتى سنة ٣٨٠ ، فوصل عبد الغافر في كتابه « السياق » إلى سنة ٥١٨<sup>(١)</sup> وكتاب « السياق » لسوء الحظ مفقود ، ولكنه كان المصدر الذي استمد منه معظم المترجمين لحياة القشيري مادتهم ، كابن عساكر والسبكي وابن العاد وغيرهم .

والمصدر الثاني الهام — على الرغم من قصره — هو ما كتبه عن حياة القشيري المؤرخ المعاصر أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣<sup>(٢)</sup> . فقد لقيه ببغداد ، وروى عنه الحديث ، وكان عظيم التقدير له والإعجاب به .

وثالث المصادر الهامة لترجمته ما كتبه المهجوري صاحب « كشف المحجوب »<sup>(٣)</sup> عنه وكان أحد معاصريه أيضاً . وإن كنا لا ندرى أى الرجلين سبقت وفاته ، فإن تاريخ وفاة المهجوري موضع خلاف ، ولكن الأغلب على الظن أن القشيري مات قبل المهجوري ، وأن المهجوري قد أفاد كثيراً من الرسالة القشيرية في « نهجها ومادتها » كما سيأتي بيانه فيما بعد .

أما المصادر الأخرى كتبيين كذب المفترى لابن عساكر ( المتوفى سنة ٥٧١ ) ، والأناساب للسمعاني ( المتوفى سنة ٥٦٢ ) ، ووقيات الأعيان لابن خلكان ( المتوفى سنة ٦٥٤ ) ، والمتأخر منها كطبقات الشافعية للسبكي ، وشرحات الذهب لابن العاد ( المتوفى سنة ١٠٨٩ ) فصادر ثانوية اعتمدت على المراجع الثلاثة الأولى التي ذكرناها — كلها أو بعضها .

- (١) كشف الظنون : ج ١ ص ٣٠٨ ط أسطنبول : انظر أيضاً ص ١٠١١ من المرجع ذاته .
- (٢) تاريخ بغداد ج ٢ ص ٨٣ .
- (٣) كشف المحجوب ترجمة نيكولسون : ص ١٦٧ — ١٦٨

القشيري في هذه الشكاية إلى دفع التهم التي ألصقتها أعداء الأشعري به، وبيان أنهم زيفوا آراء باطلة، ونسبوا إليها وهو منها براء. وكذلك يرد على المتكلمين الذين تناولوا مذهب الأشعري بالنقد والتجريح في مسائل الصفات الإلهية، والجزاء، وأفعال الإنسان، ومسألة خلق القرآن. فيشرح هذه المسائل في ضوء مذهب الأشعري وأهل السنة. ويدافع عنها باعتبارها تقريراً لهذا المذهب. ولا يختلف منهجه في «الشكاية» عن منهجه في كتب أخرى له، كما هو واضح من مطلع «الرسالة». ومن كتابه «فصول في الأصول».

يقول في الدفاع عن الأشعري: «ونسبوا الأشعري إلى مذهب حكوا عنه مقالات لا يوجد في كتبه منها حرف، ولم يرد في المقالات المصنفة للمتكلمين واختلافين من وقت الأوائل إلى زماننا هذا شيء منها حكاية ولا وصف. بل كل ذلك تصوير وتزوير وهتان بغير تقرير...». وما تقوموا من الأشعري إلا أنه قال بإثبات القدر لله خيريه وشره، ونفعه وضره، وإثبات صفات الجلال في قدرته وعلمه، وإرادته وحياته وبقائه، وسمعه وبصره، ووجهه وبده، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق؛ وأنه تعالى موجود تجوز رؤيته، وأن إرادته نافذة في مراداته، وما لا يخفى من مسائل الأصول التي تخالف طريق المعتزلة والمجسمة<sup>(١)</sup>.

فالرسالة والشكاية تهدفان إلى غاية واحدة هي الانتصار للمذهب أهل السنة في ميداني التصوف وعلم الكلام على التوالي، وهما وثيقتان تعبران عن المذهب الوسط الذي أخذ به الأشعري في مقابلة المذهب التجريدي المتطرف الذي أخذ به المعتزلة، ومذهب التشبيه المتطرف الذي أخذ به المجسمة.

كان القشيري عالماً في أكثر من علم: فقد كان فقيهاً ومتكلماً وأصولياً ومفسراً ومحدثاً وأديباً وشاعراً: وكان فوق هذا كله صوفياً كبيراً. ومؤلفاً في التصوف. وقد ذكر له ترجموه ثلاثة وعشرين كتاباً في علوم وموضوعات مختلفة. أهمها وأشهرها على الإطلاق رسالة في التصوف التي كتبها سنة ٢٣٨ هـ. والظاهر أن التصوف علماً وعملاً كان أحب الميادين إلى قلبه، وأن الوعظ الذي اشتهر به لم يكن إلا وجهاً من أوجه نشاطه الصوفي. وقد خلف في هذا الميدان إلى جانب «الرسالة» طائفة من الكتب تعالج بعض جوانب التصوف النظرية والعملية، منها كتاب ترتيب السلوك، و«آداب الصوفية» و«أحكام السماع» و«الذكر والذاكر» و«اللمع في الاعتقاد» و«حياة الأرواح» و«المعراج» و«المناجاة» و«تفسير صوفي للقرآن» قريب الزعة من تفسير أبي عبد الرحمن السلمي و«رسالة شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة» التي ألفها سنة ٤٤٦ هـ وتوجد في طبقات الشافعية في الجزء الثاني من صفحة ٢٧٥ إلى صفحة ٢٨٨. ولم يكن القشيري صوفياً ولا أشعرياً بالاسم أو مجرد الانتماء عن غير عقيدة، بل كان صوفياً صادقاً في تصوفه مخلصاً في دفاعه عن التصوف السني عامة، كما كان أشعرياً صادقاً في أشعريته وفي دفاعه عن مذهب الأشاعرة الذي يعتبره معبراً عن الروح الحقيقية للإسلام ويتعصب لصاحب هذا المذهب أكثر مما تعصب له كثيرون من أتباعه ومنهم الغزالي.

أما دفاعه عن التصوف السني فقد سجله في «الرسالة» التي هي موضوع هذا المقال؛ وأما دفاعه عن الأشاعرة فقد سجله في «الشكاية» التي أسلفنا ذكرها<sup>(٢)</sup>. ويهدف

(١) وهي شكاية بكسر الشين لا يفتتها كما ضبطها الأستاذ ماسنون في مقاله عن القشيري في دائرة المعارف الإسلامية. والظاهر أنه ليس عليه الأمر بين شكاة بالنفتح وشكاية بالكسر.

(٢) طبقات الشافعية ١: ج ٢ ص ٢٧٨ - ٢٧٩.



الرسالة واسطة العقد من بين كتب التصوف

« الرسالة » : كتاب فريد في بابہ، نحا فيه مؤلفہ نحواً خاصاً، ورسم لنفسه فيه طريقاً معینة، وحقق فيه جزءاً كبيراً من الغرض الذى كان يتشده . ولكن « الرسالة » ليست منعدمة الصلة بكتب التصوف التى ألفت قبلها، ولا بتلك التى ظهرت بعدها . ولكى نبرز مكانتها من بين هذه الكتب نرى لزماً علينا أن نعرض لحركة التأليف فى ميدان التصوف بوجه عام لكى نتبين وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف بينها وبين أمهات الكتب الصوفية التى عالجت نفس موضوعاتها ، أو موضوعات قريبة الصلة بموضوعاتها ؛ وبذلك يتضح لنا مدى التفاعل بين الرسالة وبين هذه الكتب الصوفية الأخرى تأثراً وتأثيراً .

ولن نعرض في هذا المقال لكل كتاب ظهر في أصول التصوف قبل القشيري وبعده ؛ كما أننا لن نعرض لكاتب تراجم المشايخ إلا بالقدر الذي تتفق أو تختلف فيه مع « الرسالة » . بل سنقتصر الحديث على طائفة قليلة من المؤلفات الصوفية الرئيسية التي تشترك مع « الرسالة » في بعض مبادئها .

شهد التصوف في عصر نضجه في القرن الثالث حركة تأليف قوية في نواحيه المختلفة: النظرية والعملية ، وخلف كبار صوفية هذا القرن، أمثال الجنيد البغدادي والجارث الحامسي، ثروة طائفة من الكتب والرسائل ، يرمز بعضها معالم الطريق الصوفي بوجه عام ، ويشرح بعضها جانباً أو أكثر من جوانبه . ولكن إنتاج هذا القرن يصطبغ إلى حد كبير بالصبغة الشخصية أو الفردية يحاول المؤلف فيه أن يفسر التصوف أو أى جانب منه من وجهة نظره الخاصة، ولا يكاد يتعداها إلى وجهة نظر الآخرين إلا بمقدار ما يكون بين الوجهتين من مشابهة أو معارضة . فنحن إذا قرأنا رسائل الجنيد في «التوحيد» أو «الفناء» ، أو كتب الحامسي «كالرعاية لحقوق

الله و « الوصايا » أو « النصائح » ، نقرأ نظريات  
الجنييد نفسه في التوحيد والفناء : ونرى في « الرعاية »  
و « الوصايا » للمحاسبى صورة حية للأستاذ الذى  
يحاول وصف الطريق الصوفى والحياة الصوفية بحسب ما  
يراهما هو :

ولا نكاد ننظر قبل القرن الرابع مؤلف حاول أن يكتب كتاباً في تاريخ التصوف العام، أو كتاباً يعرض فيه مختلف الآراء والنظريات الصوفية، أو يجمع فيه أقوال المشايخ حول موضوعات معينة ، على النحو العلمى المنظم الذى نجده في رسالة التشيرى. أما هذا القرن من التأليف فقد ظهر — بل فرض نفسه فرضاً — بعد أن تضج التصوف وتبلورت معانيه ومفاهيم اصطلاحاته ، واستقرت أسسه ، وأصبح علماً من العلوم يدرسه المشايخ ويتلقاه عنهم الطلاب . وظهرت الرسالة في منتصف القرن الخامس ، فجاءت بمثابة لقمة التى وصلت إليها حركة التأليف في هذا القرن .

أضف إلى هذا أن الصوفية في نزاعهم الطويل مع الفقهاء قد استهدفوا لألوان شتى من الاضطهاد والتشريد بل والقتل أحياناً ، ورى كل كبير منهم بلا استثناء بالمرور والزندقة ، لا لشيء سوى أنهم جاءوا يعلم « جديد » وتكلموا في هذا العلم بلغته لم يفهمها خصوصهم وخاصوا في مسائل لا عهد هؤلاء الخصوم بها . فوجدوا أن من واجبه الدفاع عن أنفسهم وعن مذهبهم بتبصير المسلمين بهذا المذهب على حقيقته ، وبيان أن تعاليمهم النظرية والعملية لا تخرج في قليل أو كثير عن الإطار الإسلامي العام الذى رسمه الشارع وأهل السلف من أجل هذا بدعوا يؤلفون هذا النوع من الكتب نشرها لدعوتهم وتأييدها لمخالفتهم ، لا في أوساط الصوفية وحدهم بل في أوساط المسلمين عامة .

وأعظم كتاب من هذا النوع ظهر في القرن الرابع ،  
بل وأقدم كتاب عام في التصوف في اللغة العربية ،  
كتاب «اللمع» لأبي نصر السراج المتوفى سنة ٣٧٨ هـ

وفيه يعرض المؤلف صورة عامة للتصوف برمته بحسب ما انتهى إليه في عصره. ويدافع دفاعاً حاراً عن سنته باعتباره صوفياً اقتداء بسنة الرسول وسيرة الصحابة وأخبار السلف : كما يدافع عن المدارس الصوفية ويشرح مختلف الآراء والنظريات فيها . ولا يفوته التنبيه إلى ما وقع فيه بعض الصوفية من أخطاء، وما تورطوا فيه من مقالات .

واللمع أول كتاب في التصوف تتحقق فيه صفات المنهج العلمي بمعناه الدقيق؛ من حيث عرض المسائل والآراء والتعريفات ومناقشتها وتحليلها ثم الحكم عليها . وللكتاب قيمة لا تقدر في دراسة التصوف وتاريخه حتى نهاية القرن الرابع ، لا من حيث المصطلح الصوفي الكامل الذي بمدنا به وحسب ، بل وأيضاً من حيث ما يرويه من الأقوال الماثورة عن كبار رجال التصوف نثراً ونظماً بما وصل إليه المؤلف عن طريق التواتر مشافهة أو اقتبس من كتب الصوفية ورسائلهم الخاصة التي ضاع أكثرها . وربما كانت عناية السراج بالجانب النظري من التصوف أكثر من عنيته بالجانب العملي أو جانب ترجمة حياة الصوفية ، وهذا مما يضعف في قيمة كتابه في نظر من يعنى بدراسة الحياة الصوفية من ناحيتها المذهبية . ولا شك عندى أن القشيري قد استعان بالسراج وكتابه، في بعض ما كتب من أجزاء « الرسالة »، لا سيما ما يتصل منها بمسائل المقامات والأحوال ؛ وكثيراً ما يشير إليه بالاسم وهو يروى عنه بعض الأقوال الصوفية .

ومن هذا القبيل أيضاً كتاب « قوت القلوب » لأبي طالب المكي المتوفى سنة ٣٨٦ . ولكن هذا الكتاب، من حيث مادته ومبجه، أدى إلى مؤلفات المحاسبي منه إلى بلع السراج أو رسالة القشيري . فقد كان مؤلفه ضليعاً في الفقه والحديث وعلم الكلام، فاستغل هذه الثروة لعلمية في تأليفه في التصوف وإقامة مذهب صوفي على أساس متين من الدين ، ملتصقاً لكل فكرة صوفية أو

عمل صوفي، سنداً من القرآن أو الحديث أو سيرة السلف وهو أكثر عناية بمشاكل الحياة الصوفية ، وأساليب الرياضات والعبادات والمجاهدات منه بالنواحي النظرية البحتة . ومن هنا جاء تأثير قوت القلوب في الغزالي فيما ذكره عن الحياة الصوفية في « الإحياء » .

ولم يقنع أبو طالب المكي بالرد على مناقق الصوفية من الفقهاء أو غيرهم ، بل حاول أن يبين أن الطريق الصوفي هو وحده الطريق الديني السليم، الذي سار فيه النبي عليه السلام وتبعه في السير فيه صحبته والتابعون وأجيال الصوفية من بعدهم . ومع كل هذا لم يسلم هذا المؤلف ولا كتابه من النقد والتجريح !

ويشبه أبو طالب المكي الحارث المحاسبي من وجه آخر : وهو أن كلا من الرجلين يتخذ من كتبه منصة للخطابة والوعظ ويستعمل لغة الدعاة والمبشرين بمذهب جديد وبجاسة فائقة ، ويحاول إقناع القراء عن طريق الأساليب الخطابية التي تثير الوجدان . فهما — من هذه الناحية — أكبر وأعظم في تاريخ التأليف الصوفي .

وثالث مؤلف في هذه السلسلة كتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » لأبي بكر محمد بن اسحاق البخاري الكلاباذي المتوفى سنة ٣٨٠ أو ٣٩٠ ؛ وهو كتاب — على صغره — بالغ الأهمية من أكثر من وجه . وقد عني الكلاباذي فيه عناية خاصة بالجانب الكلامي الذي يقيم عليه الصوفية أصول معتقداتهم ، فشرح هذه الأصول من وجهة نظر أهل السنة وأفاض القول فيها في أكثر من ثلث الكتاب . ووجه الشبه قوي جداً بين هذا الجزء من « التعرف » وبين الجزء الصغير الذي ذكره القشيري في مسائل التوحيد في الرسالة . ولكن وجه الشبه أقوى بين مطلع « الرسالة » الذي ستورده فيما بعد ومطلع « التعرف » حيث يذكر المؤلفان الحال السيئة التي آل إليها التصوف في عصرهما والباعث الذي دعا كلا منهما إلى وضع كتابه في عبارات تكاد تكون متفقة في معانيها . فإن الكلاباذي بعد أن يصف

أوائل الصوفية بصدق المهادلة وصفاء السريرة وذكاء الفهم والإقبال على الله والإعراض عن سواه . يصف ما وصل إليه الصوفية في عصره من انحلال وفقر وجهل وادعاء . وغير ذلك مما يذكره القشيري عن بعض صوفية عصره . يقول الكلاباذي :

« حتى قل الرغبة وفقر الطلب . فصار الحال أجوبة ومسائل . وكتباً ورسائل . فالمعاني لأربابها قريبة والصدور إلى فهمها رحيبة . إلى أن ذهب المعنى وبقي الاسم . وغابت الحقيقة وحصل الرسم : فصار التحقيق حيلة والتصديق زينة . وادعاء من لم يعرفه . وتحلى به من لم يصفه . وأنكره بفعله من أقر به بلسانه . وكنمه بصدقته من أظهره ببيانه . وأدخل فيه ما ليس منه . ونسب إليه ما ليس فيه . فجعل حقه باطلا . وسمى عالمه جاهلاً . وانفرد المتحقق فيه ضناً به . وسكت الواصف له غيراً عليه . ففترت القلوب منه وانصرفت النفوس عنه . فذهب العلم وأهله . والبيان وفعله . فصار الجهال علماء والعلماء أدلاء . فدعاني ذلك إلى أن رسمت كتابي هذا . الخ » (١).

وليس العجيب هو ما بين هذه الفقرة ومطلع الرسالة القشيرية من تشابه . بل العجيب حقاً هو أن يظهر الانحلال وكل عوامل الصعف الخلقي والديني في التصوف في عصر مبكر كمعصر الكلاباذي الذي يفصله عن عصر القشيري قرابة قرن من الزمان . وأن يكون التصوف إذ ذاك بحاجة إلى الإصلاح والتدعيم والتطهير . وكان بحاجة إلى من يدافع عنه ويظهر حقيقته في ضوء المبادئ الدينية السليمة التي قام على أساسها تصوف الأوائل . فكتاب « التعرف » — من هذه الناحية — أقرب كتب التصوف جميعها إلى الرسالة القشيرية مزارعاً وغاية .

أما من ناحية المادة ، وإلى حد كبير من ناحية

المنهج أيضاً . وقرب كتب التصوف إلى « الرسالة » كتاب « كشف المحجوب » الذي ألّفه على بن عثمان الجلابي المجويري المتوفى سنة ٤٥٦ (أو سنة ٤٦٤) وترجمه إلى لغة الإنجليزية الأستاذ ر . ا . نيكولسون سنة ١٩١١ : فإن أوجه الشبه بين هذين الكتابين في الموضوعات التي يعالجها . والأقوال الصوفية التي يوردانها . أكثر مما يتسع لشرحه مقال كهذا . وسيأتي بيان لبعض هذه الأوجه عند حديثنا عن الرسالة القشيرية نفسها . وليس من شك في وجود صلة ما بين « الرسالة » و « كشف المحجوب » تدل على تأثر أحدهما بالآخر . وأغلب الظن أن « الرسالة » كان لها جانب التأثير لا العكس . فان الأرجح أن المجويري الذي أُرُخ للقشيري في كتابه (١) قد توفى بعد القشيري . وبعد أن اطلع على رسالته التي فرغ من تأليفها سنة ٤٣٨ . أما تاريخ وفاة المجويري في سنة ٤٥٦ أو سنة ٤٦٤ فغير مقطوع به كما يقول الأستاذ نيكولسون (٢).

هذا وقد ظهر لمؤلفي التصوف في القرن الخامس بعض الكتب الهامة في طبقات الصوفية لا يعتنا منها في بحثنا هذا إلا طبقات الشيخ أبي عبد الرحمن السلمي الذي كان من أكبر المؤرخين للتصوف في عصره . وكان أستاذاً للقشيري . ولا شك أن القشيري مدين لأستاذه في كثير مما كتب في رسالته في قسم التراجم وما روى عنه من أقوال للصوفية . إذ لا يكاد تخلو سند رواية لقول من الأقوال الصوفية إلا كان الشيخ أبو عبد الرحمن على رأسها .

وإنه لسوء الحظ حقاً أن السلمي الذي تتلمذ عليه القشيري وروى الحديث عنه أبو بكر البهقي والحافظ أبو نعيم الأصفهاني وغيرهما قد أهمل بالوضع للصوفية أي وضع الأحاديث التي تؤيد أقوالهم . كما أهمل في تفسيره للقرآن بأنه زندقة وقرمطة . مما قد يدعونا

(١) كشف المحجوب ترجمة نيكولسون ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٢) راجع مقدمة كشف المحجوب ص ١٨ - ١٩ .

(١) التعرف : ص ٤ .

إلى الشك في مؤلفاته ومؤلفات من أخذ عنه . ولكن هذه اتهامات رماها أعداؤه وأعداء التصوف بوجه عام . أما الرجل فشهوده بالعلم والفضل . ممن يقدرون العلم والفضل .

على أننا لو سلمنا جدلاً بأن السلمى كان يضع الأحاديث للصوفية . فإننا لا نسلم أن ذلك يقدح في رواية القشيري عنه . والقشيري - كما نعلم - كان عالماً ثبُتت وحجة ونقادة في الحديث وغيره . ولم يكن شديد الكلف بإقحام الحديث في مناسبة وغير مناسبة في ترجحات الصوفية كما كان السلمى .

### الرسالة ومنهج البحث فيها

تمدنا رسالة القشيري بصورة كاملة عن التصوف ورجاله . منذ ظهر التصوف في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري حتى عصر المؤلف . وتعتبر على الرغم من صغر حجمها - نسبياً - أفضل وثيقة علمية وتاريخية في موضوعها لا يدانيها في مستواها كتاب آخر . اللهم إلا إذا استثنينا كتاب « كشف المحجوب » الذي سبق أن أشرنا إليه .

ولا بد لمن يتصدى للكلام عن مادة الرسالة لمعرفة أصولها والمصادر التي استعان بها القشيري في تأليفها والكتب التي كان للرسالة بالتالي أثر فيها . من أن يدرس نصوصها دراسة تحليلية دقيقة ، ومقارنتها بأعمالها مما ورد في كتب التصوف السابقة عليها ، لا سيما الأقوال المروية على لسان مشايخ الصوفية ؛ للوقوف على ما اختاره القشيري منها وما لم يختره . وهذه دراسة لم يضطلع بها أحد بعد فيما أعلم .

ويجب ألا ننسى أن القشيري لم يترجم لكل صوفي سبقه . ولم يرو جميع الأقوال التي تنسب إلى الصوفية الذين ترجم لهم أو لم يترجم . بل كان له اختياره في هذا وذلك . وكان هذا الاختيار مقصوداً وموجهاً نحو غاية معينة ، أشرنا إليها مراراً ، وهي استخلاص مذهب

صوفي سني . واختيار صوفية يمثلون هذا المذهب أقرب تمثيل . فالتصوف الذي نقرؤه في الرسالة هو التصوف السني الخالص كما يفهمه القشيري نفسه . ويجمع عناصره ويفسره ويوجهه ويدعمه . ولهذا السبب عينه لا تفي مادة الرسالة بحاجة الباحث الذي يريد أن يدرس التصوف الإسلامي في جملته . ولعل جميع التيارات الفكرية التي ظهرت فيه : سنية كانت أو غير سنية . وتألف الرسالة من الأقسام الرئيسية الآتية :

### القسم الأول :

وهو مقدمة يشرح فيها القشيري الباعث على تأليفه الرسالة . والغاية التي قصد إليها من تأليفها : فقد لاحظ أن بعض صوفية عصره قد ضلوا سبيل الرشاد وحادوا عن طريق السلف وأهل السنة . فعقد النية على وضع كتاب يرجع فيه بالتصوف إلى سيرته الأولى . ويخلصه من البدع والضلالات التي تسربت إليه . وبنه فيه إلى المهاوى التي سقط فيها بعض رجال الطريق عند ما قلت عنايتهم بالدين . وأرغلت عن قلوبهم حرمة . وأباحوا لأنفسهم رفع التكليف الشرعية . ادعاء منهم أنهم حصلوا في مقام القرب من الله . وهذه هي عبارته توردتها بنصها لما فيها من روعة التصوير لهذه المأساة . يقول :

« اعلموا ، رحمكم الله ، أن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم . ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة ألا أثرهم كما قيل :

أما الخيام فأنها كخيامهم وأرى نساء الحى غير نساها  
حصلت الفترة في هذه الطريقة . لا ، بل اندرست  
الطريقة بالحقيقة . مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتمام  
وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء .  
وزال الورع وطوى بساطه . واشتد الطمع وقوى  
رباطه . وأرغلت عن القلوب حرمة الشريعة . فعلموا  
قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة . ورفضوا التمييز بين  
الحلال والحرام . ودانوا بترك الاحترام وطرح

الاحتشام . واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا في ميدان العقالات ، وركنوا إلى اتباع الشبهوات وقلة المبالاة بتعاطي المخطورات . . . ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال ، وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم قانعون بالحق (الله) تجرى عليهم أحكامه وهم محو . وليس لله عليهم فيا يوثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم ، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية، واختطفوا عنهم (عن أنفسهم) بالكلية ، وزالت عنهم أحكام البشرية ، وبقوا بعد فناءهم عنهم بأحكام الصمدية ، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا ، والغائب عنهم سواهم فيا تصرفوا بل صرفوا .

ولما طال الابتلاء فيا نحن فيه من الزمان، بما لوحث ببعضه من هذه القصة ، وكنت لا أيسر إلى هذه الغاية لسان الإنكار، غيرة على هذه الطريقة أن يذكر أهلها بسوء أو يمجّد مخالف إلى ثلها مساعاً . . . ولما أتى الوقت إلا استصعباً ، وأكثر أهل العصر بهذه الديار إلا تمادياً فيا اعتادوه ، وأغتراراً بما ارتادوه ، أشفقت على القلوب أن تحسب أن هذا الأمر على هذه الجملة بنى قواعده وعلى هذا النحو سار سلفه ، فعلمت هذه الرسالة إليكم<sup>(١)</sup>.

هذه هي الصورة التي يصور بها القشيري بعض متصوفة زمانه ، وهي أشبه بتلك التي صور بها الكلاباذي بعض متصوفة عصره ، ولكنها أحلك سواداً وأكثر إبلاماً ، لأنها تبين أن معاول الهدم في كيان التصوف لم يكن يحملها أعداء الصوفية وحدهم ، بل شاركهم في حملها الصوفية أنفسهم — أو بالأحرى أدعياء الصوفية الذين اتخذوا مما سموه « بالحقيقة » ستاراً يخنون وراءه كل موبقة وكل مخالفة للشرع . فلم

(١) الرسالة القشيرية ص ٢ - ٣ .

يفهموا من « الحقيقة » معناها ولم يقيموا للشرعية مبنها بل ضلوا وأضلوا غيرهم ، ومكنوا لأعداء التصوف من النيل منه ومن رجاله . وكانت أنكى دعاويهم أنهم قوم وصلوا إلى غاية مطلوبهم — وهو « الحق » الذي فنوا فيه عن أنفسهم وتحلصوا في هذا « الفناء » من رتبة استعباد بشرتهم . فتحرروا بذلك من رق البشرية والشرعية جميعاً ، واستحلوا لأنفسهم رفع التكليف لأنهم غير مخاطبين بلسان الشرع ، وهم غير مخاطبين لأنهم « محو » تجرى عليهم أحكام الحق الذي يصرفهم فيا يصرفون فيه ويصرفهم عما لا يقومون به .

كانت هذه الحجة التي ابتلى بها التصوف الدافع الذي دعا القشيري إلى أن يجهر بعد طول صمت بهذه الصيحة العالية، ويجرر رسالته داعياً إلى العودة بالتصوف إلى سابق سيرته، وإلى تطهيره من الأدران التي علقت به ، وإقامته مرة أخرى على أساس من الدين . وقد اضطلع هو نفسه بحمل هذه الرسالة فأدّى واجبه نحوها ، ثم استجاب لصيحته بعد ذلك بنصف قرن أبو حامد الغزالي الذي حمل الرسالة نفسها إلى أبعد حدودها فيا أودعه في كتابه « الإحياء » .

ويذكر القشيري في هذه المقدمة أيضاً بياناً بأصول العقائد الإيمانية التي دان بها أوائل الصوفية، وبنوا قواعد أمرهم في الطريق عليها، ويخص بالذكر قاعدة « التوحيد » التي هي أصل العقائد كلها .

ويورد القشيري في هذا الباب طائفة من التعريفات التي وصفها كبار الصوفية للتوحيد ومعرفة الله موجهاً لها وجهةً سنيةً أشعرية ، ورابطاً بين معنى التوحيد الكلامية ومغازيها الصوفية . وما ذكره في هذا الصدد — مع قصره — من أتمن ما أودعه في رسالته . وفي استطاعتنا أن نلخص وجهة نظر هؤلاء الصوفية في هذه المسائل فيا يلي :

أولاً : إن معرفة الله سبحانه أول واجب على المكلف ، لأن معرفة المصنوع صانعه تؤدي إلى إدراك

الاختلاف بين الخالق والمخلوق ، والحدث والقديم ، وإعطاء كل صفاته الواجبة له ، وإفراد القدم من الحدث . وهذا هو جوهر التوحيد كما يقول الجنيد .

ثانياً : إن دليل العقل ، وإشارة الحكمة ، وشهادة المعرفة ، تؤيد أن صفاء العبادات لا ينال إلا بصفاء التوحيد ، فالعقل بدليله ، والمعرفة بكشفها والتدبر الحكم بأشارته ، وسائل مجمعة على توحيد الله وأن العبادات لا تصفو إلا بصفائه .

ثالثاً : إن أخص معاني التوحيد نفى التشبيه وإثبات الصفات الإلهية ، والإقرار بأن الله وحده هو القديم وأن كل ما عداه حادث . وأنه ليس بجسم ولا عرض ، ولا مركب على أى نحو من أنحاء التركيب المادى أو المعنوى ، وأنه فوق الزمان والمكان والحيث والجهة . غنى بذاته ، خال من كل معاني الضرورة . فوق الفهم والوهم والتصوير والتكليف . لا جنس له ولا فصل ولا حد . لا يقال فيه « فوق » ولا « تحت » ولا « عند » ولا « خلف » ولا « أمام » ولا « قبل » ولا « بعد » ولا « كل » ولا « كان » ولا « ليس » . لا توصف أوصافه ولا تملل أفعاله . ليس له من خلقه مزاج ولا له في فعله علاج<sup>(١)</sup> . وجوده إثباته ، ومعرفته توحيده ، وتوحيده تمييزه من خلقه . لا يرى بالعيون ولا تقابله الظنون . قربه قرب كرامة ، وبعده بعد إهانة . هو الأول والآخر والظاهر والباطن . ليس كمثل شيء وهو السميع البصير .

رابعاً : الإيمان هو تصديق القلوب بما علمه الشرع من الغيوب . والمؤمن الحقيقي من قدر الله ألا أن يكون مؤمناً وحكمه بالجنة . ولا يدخل المؤمن الجنة جزاء على عمله ، بل تفضلاً من الله وامتناناً . فإن المقامات أقسام قسمت ، ونوت أجريت لا تستجلب بحركات ولا سعايات .

(١) أي لا يبالغ أفعاله بالآلات والادوات .

خامساً : أكساب العباد مخلوقة لله . لأن الله هو الذى خلق الأرواح والأجساد ، فبالأولى أن يكون خالق الخطرات والحركات التى هى أعراض الأرواح والأجساد . والتوحيد الحقيقى هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل . ومن ادعى لنفسه فعلاً ( كالمعزلة ) فقد ادعى الربوبية سراً - وهذا هو الشرك الخفى .

سادساً : لله عز وجل صفات فعل وصفات ذات ، والأولى ككونه تعالى خالقاً ورازقاً ومديراً والثانية ككونه واحداً وقديماً . « فإذا هينك في مقام التفرقة قرنتك بصفات فعله » ، وإذا بلغك إلى مقام الجمع قرنتك بصفات ذاته » .

سابعاً : لا اتصال على الحقيقة بين العبد وربّه ، لأن من لا شبيه له ولا نظير لا يتصل بمن له شبيه ونظير . ولكن يتصل العبد بربه بمعنى أن يلطف الله به على نحو ليس فيه إدراك ولا وهم ولا إحاطة ، كما يتصل به عن طريق إيمانه الصحيح .

أما الاتصال بمعنى الاتحاد أو الحلول أو الامتزاج فأمر ينكره الفشيري وشيوخ رسالته كل الإنكار ثامناً : يجب تأويل ما في القرآن والحديث من ألفاظ تشير إلى التشبيه أو التجسيم كالمعية في قوله تعالى « إلا هو معهم » فإن معناها « معهم » بالنصرة والكلاءة أو بالعلم والإحاطة . ومثل قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » فإن معناها العرش بالرحمن استوى أو الرحمن استوى على العرش . ومثل قوله « فإني قريب » أى قريب من قلب العبد الذى فقد الحس بكل ما سوى الله .

تاسماً : حروف القرآن مخلوقة . أما « الكلام » الحقيقى الذى هو كلام الله وصفة من صفاته فتقدم . وهو المعنى الذى يقوم بالقلب من الأمر والنهى والخبر والاستخبار وما إلى ذلك .

## القسم الثاني :

وهو قسم يترجم لطائفة من الصوفية مبتدئاً بإبراهيم ابن أدهم المتوفى سنة ١٦١ هـ ومتنبياً بأحمد بن عطاء الروذبادي المتوفى سنة ٣٦٩ هـ . وقد نص القشيري على أنه لم يترجم لأحد من معاصريه . كالشيخ أبي عبد الرحمن السلمي . وأبى على الدقاق . وكثير غيرهما ممن لقيهم أو لم يلقيهم .

ومعقاربة هذه التراجم بنظرها في طبقات الصوفية للسلمي . تظهر الصلة الوثيقة بين التلميذ وأستاذه ومدى تأثر الأول بالثاني . ولكن وجوه الشبه بين الاثنين لا تنفى وجوه الاختلاف : فإنه على الرغم من وجود ثمانين ترجمة ( من ثلاث وثمانين ) من تراجم القشيري في طبقات السلمي البالغ عددها مائة ، وعلى الرغم من اتفاق هذه التراجم في المصدرين في بعض التفاصيل الخاصة بخياة المترجمين وأقوالهم وترتيب أسماهم . نجد اختلافاً ظاهراً في الأقوال المروية عنهم ، وفي طرق الرواية وأساسانها .

وقد اتبع السلمي في كتابه طريقة مؤرخي الحديث والنقح والنحو فصنف كتابه في « طبقات » ، ووضع في كل طبقة عشرين شيخاً ، وذلك بعد أن انتهى في كتاب « الزهد » من ذكر كبار الزهاد من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين . فلما انتهى إلى من يسمهم « أرباب الأحوال المتكلمين على لسان التفريد وحقايق التوحيد : واستعمال طريقة التجريد » ، وضع كتابه « طبقات الصوفية »<sup>(١)</sup> والظاهر أن القشيري قد أخذ منهج أستاذه في ترجماته للصوفية وإن لم يصرح بأنه رتبهم في طبقات . وأنه أغفل ترجمة عشرين صوفياً ترجم لهم السلمي .

## القسم الثالث :

وهو تفسير ألفاظ تدور بين الصوفية وبيان

ما يشكل منها . وقد ذكر القشيري في هذا الجزء معظم المصطلحات الصوفية الدالة على المقامات والأحوال وبعض المسائل الصوفية المتصلة بها ، وأورد التعريفات المختلفة التي وضعت إلى عهده لهذه المصطلحات . متوخياً اختيار ما يطابق منها المفاهيم الدينية . وملتسماً لكل منها سنداً من نصوص القرآن أو الحديث . ولا يظهر أنه ألزم في إيراد المقامات والأحوال نظاماً خاصاً يشير إلى تصوره لتطور الحياة الصوفية على نحو معين . بل إن من الصعب التزام مثل هذا النظام في الأحوال الصوفية التي لا تخضع لضابط أو قانون . لأنها أمور تلقائية ترد على صاحبها عند ما ترد من غير أن يعرف لها تعليلاً أو تفسيراً .

ولا شك أن هذا الجزء أعظم أجزاء الرسالة قيمة وأبعدها أثراً في تاريخ الحياة الصوفية في الإسلام . لأنه محل لتجارب كبار الصوفية . حتى نهاية القرن الخامس . تلك التجارب التي لخصوها في أقوالهم المروية عنهم وشرحوها ولو بطريق الرمز والإشارة أحياناً - في تعريفاتهم .

وطريقة للقشيري في معالجة « الأحوال » أنه يوردها مثنى مثنى - الحال وما يقابلها - « كالقبض والبسط » ، و « الجمع والفرق » ، و « الغيبة والحضور » و « الفناء والبقاء » . ثم يشرح كل زوج منها شرحاً صوفياً ، ويؤيد شرحه بأقوال كبار الصوفية فيها ، رابطاً بين بعض الأحوال والبعض الآخر ، ويشير إلى ترقها في سلم المعراج الروحي ، حتى ينهى إلى القول الفصل الذي يتفق فيه أئمة الصوفية المشهود لهم بالصدق في الطريق الصوفي . وفي هذا الشرح والتفسير والتحليل لاصطلاحات القوم ثروة علمية وسيكولوجية وصوفية لا تقدر . ومنها يخرج القارئ بصورة واضحة عن حقيقة الحياة الصوفية في الإسلام ، وحقيقة الصوفي المسلم والعالم الروحي الذي يعيش فيه .

(١) الطبقات الصوفية للسلمي ص ٣ - القاهرة سنة ١٩٥٣

الصوفية أصحاب الأدواق - وتحص بالذكر منهم  
الشيخ سديد الدين اللحى الذى سبأ ذكره فى بعد .

## شروع الرسالة

كانت الرسالة القشيرية منذ ظهورها موضع عناية  
الدارسين وبحث الباحثين كما قلنا . وقد وضعت عليها  
عدة شروح ، من بينها شرح الشيخ زكريا الأنصارى (١)  
المتوفى سنة ٩١٦ هـ ، وعنوانه الكامل « إحكام الدلالة  
على تحرير الرسالة » . فرغ الأنصارى منه سنة ٨٩٣ .

وهذا الشرح هو الذى وضع عليه الشيخ مصطفى  
العمروسى حاشيته المسماة « نتائج الأفكار القديمة فى بيان  
معانى شرح الرسالة القشيرية » . وهى حاشية ليس لها  
- على طولها - من القيمة ما للشرح ، بل هى حاشية  
قد تضلل القارئ بما يستطرد إليه المؤلف من ذكر  
نظريات ابن عربى وما يستعمله من مصطلحاته التى قد  
لا تمت بسبب قريب أو بعيد إلى نصوص رسالة القشيرية  
ولا شرح الأنصارى . ويكفى أن نقرأ ما يقوله العمروسى  
فى « الإطلاقات والتقييد » ، وفى تفسير « لا هو إلا هو »  
والإنسان الكامل وغير ذلك ، لتبين مدى انغراس  
العمروسى فى أفكار ابن عربى واصطلاحاته . أما  
ما أورده فى هذه الحاشية من ترجحات لبعض الصوفية  
فأخوذ معظمه من طبقات المناوى .

الشرح الثانى هو « الدلالة على فوائد الرسالة »  
لسديد الدين أبى محمد عبد المعطى بن محمود بن  
عبد العلى اللحى الإسكندرى (٢) .  
الشرح الثالث « تهذيب الدلالة على تنقيح الرسالة » (٣)  
وهو شرح مختصر لمؤلف مجهول .

(١) راجع ترجمته فى الطبقات الكبرى للفرافى ، والكواكب  
لأدوية المناوى والنور لسافر من أخبار القرن العاشر للميدنى ،  
(٢) مخطوط مكتبة مراد ملا وتم ١٢٤١ بتاريخ سنة ٧٤٣  
وبالقاهرة جزء منه - القاهرة ج ١ ص ٤١ رقم ٣٠١٣ .  
(٣) مخطوط بالمكتبة الظاهرية ٦٩ - ١٦٧ - انظر كشف  
الظنون ج ١ ص ٨٨٢ .

وقد كان معجم المصطلحات الصوفية الذى درسه  
القشيرى - على صفحه - المعجم السائد فى أوساط  
الصوفية حتى حل محله فى القرن السابع المعجم الصوفى  
الفلسفى الذى وضعه الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى  
فضمنه مصطلحات القشيرى ، وما أضاف إليها من  
مصطلحات أحدها غنى الفلاسفة والإسماعيلية وغيرهم .  
وأخرى وضعها من عنده .

## القسم الرابع :

فى أدب الطريق وما يعرض للسالك من عقبات  
فى سفره إلى الله . وهو مزيج من مسائل التصوف  
العملية والنظرية التى لا تظهر بينها روابط محدودة .  
ففى موضع من الباب يتكلم القشيرى عن « الصلابة »  
فى الطريق الصوفى ، وفى الفصل الذى يليه مباشرة  
يتكلم عن « التوحيد » ثم المعرفة بالله ثم الحجة - وبعد  
ذلك يتكلم فى كرامات الأولياء ، وعصبتهم وهكذا .  
والأولى فى الحقيقة ألا يسمى هذا الجزء « الرسالة »  
قسماً ولا باباً ولا شيئاً مما يفهم منه الوحدة التأليفية ، لأن  
هذه الوحدة غير موجودة فيه ؛ وإنما أطلقنا عليه اسم  
« القسم » من الناحية الكمية البحتة .

## القسم الخامس :

خاتمة بها وصية للمريدين ، وفيها يذكر القشيرى  
ما يجب أن يكون عليه المريد فى موقفه من شيخه ومن  
أقرانه ومن الدنيا وأهلها بوجه عام ، ومن الجزئين  
الثالث والرابع يتألف الجزء الأكبر من الرسالة ؛  
وفيها يعالج القشيرى التصوف برتمه معالجة صوفى  
عالم بالتصوف وتاريخه وتطوره ، مجرب لأحواله ،  
واقف على أسرارها . فهو يتكلم عن ذوق وخبرة ذاتية  
كما يتكلم عن علم ، ويعبر عن نفسه بأسلوب قوى  
رصين يظهر فيه الوقار والجمال ، وهو بهذا يختلف  
عن شراحه الذين كانوا أقرب إلى الفقهاء منهم إلى



من هؤلاء الكتاب ولا غيرهم قد أشار بكلمة واحدة إلى الصلة بين شرحي الأنصارى والبخمي .

والظاهر من الإشارات التي جمعناها أثناء فحص مخطوطة « الدلالة على فوائد الرسالة » أن الشيخ سديد الدين عاش في أواخر القرن السادس وأوائل السابع . وأنه كان فقيهاً مالكي المذهب معنياً ، بالتصوف ورجاله وإن لم يكن على حظ كبير من الذوق الصوفي ، فإن شرحه الكبير على الرسالة ليس فيه تلك النفحات الصوفية ولا الإشراف الذي نجده في الرسالة نفسها ، بل الأغلب عليه الزعة الفقهية المولعة بالتقسيمات والتصنيفات والتعريفات وإيراد الحجج العقلية والنقلية وإصدار الأحكام .

وهو لا يعني بإبراز المعاني الصوفية والدقائق الروحية التي تتضمنها أقوال مشايخ الصوفية بقدر عنايته بإبراز الأحكام الفقهية المترتبة على هذه الأقوال كأنه لا يرضى بإخضاع التصوف في جملة إلى الإسلام في أسسه ومبادئه العامة ، بل يحاول أن يخضع أقوال الصوفية وأفعالهم لموازين الفقه الإسلامي . ولذا كان الفرق عظيمًا حقاً بين فقهيه شرحه ، وروحانية القشيري والصوفية الذين يروى أقوالهم .

الشرح الرابع : « إرشاد المديرين » لشارح مجهول<sup>(١)</sup> .

وقد لاحظت أثناء مطالعتي في شرحي الأنصارى والبخمي ما بينهما من تشابه قوى تأكد لي به فيما بعد بعد أن شيخ الإسلام ذكرنا الأنصارى أخذ معظم شرحه أخذاً يكاد يكون حرفياً من شرح سديد الدين . وأن الشهرة التي تمتع بها أكثر من أربعة قرون كشارح لرسالة القشيري شهرة زائفة ، وأنه لم يكن له من الفضل في مؤلفه سوى التلخيص والتجزئة لشرح أوقي وأطول ، هو شرح ذلك اللخمي المغمور الذي لم أقف له على ترجمة بعد<sup>(٢)</sup> .

وشرح اللخمي معروف مشار إليه في الكتب . ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون<sup>(٣)</sup> والمرضى البرزدي في شرحه على الإحياء<sup>(٤)</sup> وبروكلمان في ملحق كتابه « تاريخ الأدب العربي »<sup>(٥)</sup> . ومن الغريب أن واحداً

- 
- (١) مكتبة المدة ١٢٥٩ - ٦٠ رانبر - ٣٢٨  
(٢) راجع مقالاً بعنوان « شارح مجهول من شرح الرسالة القشيرية » : مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية - العدد الرابع عشر سنة ١٩٦٠ .  
(٣) كشف الظنون ج ١ ص ٨٨٢ .  
(٤) ج ١ ص ٤ ، المقدمة .  
(٥) الملحق ج ١ ص ٧٧١



# الارشاد للبحوث

بقلم

الدكتور فوزي حسين محمود

مدرسة الفلسفة بكلية البنات بجامعة عين شمس

والباحث في سيرة الإمام يتبادر إلى ذهنه أنه خراساني الأصل، لولادته بتلك المنطقة إلا أن هناك من المترجمين من يتحدث عن والده ، فيذكر أنه طائي سننسي . وسننيس هو أبو يحيى من طيء . وطيء قبيلة مشهورة من قبائل العرب . فلإمام الحرمين إذن عربي من دم عربي أصيل عاش لإمام الحرمين فيما بين عامي ٤١٩ هـ . و ٤٧٨ هـ ومعنى هذا أن حياته تقع في القرن الخامس الهجري ، والقرن الخامس الهجري عصر سادته عوامل مختلفة : سيطر فيه الشيعة على الحكم ، وتخرج موقف أهل السنة ، واضطربت أحوالهم . هذا إلى جانب تفشي الفوضى الدينية ، وقيام الفتن العديدة ، وعلى الأخص بين أهل السنة والشيعة ، ثم انتقال السلطة من الشيعة إلى أهل السنة . واستتباب الأمور لهم ، فأخذوا

سؤال حين وفاته فإذا عرفنا أن يشتقان من قرى نيسابور بل هي تعتبر إحدى متزمتيها وذلك لقربها منها فلا يفصلها عنها إلا فرسخ واحد بل قيل نصف فرسخ فلا يبعد والأمر كذلك أن يكون الوالد قد سكن تلك القرية ولو لفترة قصيرة وهي فترة مولد طفله وذلك لاعتدال هوائها ولقربها من مقر عمله نيسابور ، ولما عرف عن نيسابور من حرارة الجو وريادة طعم المياه التي لا يصل إليها الأهلون إلا إذا نزلوا إلى « قف » تحت الأرض فلا يبعد والأمر كذلك أن تكون يشتقان هي مسقط رأس عبد الملك وخاصة إذا أخذنا في اعتبارنا أنها كانت المكان الذي رغب أن يدفن فيه وقد نقل إليه في مرضه الأخير .

الجويني إمام الحرمين ( ٤١٩ هـ - ٤٧٨ هـ ) هو عبد الملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن عبدالله بن حيوية ، يكنى بأبي المعالي ، لما كان عليه طوال حياته من معرفة بالعلوم الإلهية ، وما قام به من كفاح لإعلاء شأن الدين ، وقد أجمع المترجمون على نسبته إلى جوين ، وانفرد السبكي بنسبته إلى نيسابور ، وقد أخذ نسبته إلى جوين عن أبيه الذي ولد بتلك الناحية ، ومكث بها فترة من الزمن ، إذ لم يرد عن عبد الملك أنه ولد أو أقام أو توفي بتلك الناحية . أما عن نسبته إلى نيسابور فذلك يرجع إلى طول إقامته بتلك المدينة كما سيبتين ذلك من دراسة ظروف سيرته . وقد لقب بإمام الحرمين لأنه جاور بمكة أربع سنوات ، كان خلالها يناظر ويلقى الدروس ، لتثبيت الدين وتقوية عمده ، كما لقب بضياء الدين لما كان عليه من القدرة على إنارة الطريق للملأفة عن العقيدة . كان مولد إمام الحرمين بولاية خراسان ، وأغلب الظن أن يشتقان أو يشتقان كانت مسقط رأسه (١) .

(١) أغفلت الرابع ذكر مسقط رأسه إلا أن بروكلمن في كتابه « تاريخ الآداب العربية » قد رجح أن يكون يشتقان تلك البلدة التي أجمع المترجمون القدماء على أن إمام الحرمين قد توفي بها ودراسة ظروف حياة الوالد في فترة مولد ولده ترجح أن يكون مولده في يشتقان وقد استقر الوالد بنيسابور منذ عام ٤٠٧ هـ ولم يرحلها

على عاتقهم التمكن للمذهب السني - والحفاظ على مذهبهم .  
 الحضور . تأييد من ذلك أن اضطراب الأحوال السياسية  
 قد أدى إلى ارتباك الأمور الدينية . غير أن ذلك لم يكن  
 له صدى في النواحي العلمية ، بل على العكس ازدهرت  
 العلوم وانتشرت المعارف ، فالتاريخ يحدّثنا بأن خلفاء  
 الدولة العباسية قد شجعوا العلم على اختلاف ألوانه  
 فأمرؤا بنقل الفلسفات اليونانية والهندسية والفارسية  
 فضلاً عن عنايتهم بالعلوم الإسلامية وقد أفتى أثرهم  
 ونسج على منوالهم أمراء الدويلات الناشئة في العصر  
 العباسي الثاني وجعلوا من العلم ميداناً للمناقشة وجمعوا  
 حولهم العلماء وقربوهم إليهم حتى إن الباحث يلمس أن  
 العلوم الكلامية والفلسفية والصوفية كلها قد سارت  
 جنباً إلى جنب في طريق التقدم والنضوج .

وتكون حياة إمام الحرمين على اختلاف أطوارها  
 تقع في عصر له قيمته العلمية . ولننظر الآن في هذه  
 الأطوار . هنالك طور يبدأ بمولد إمام الحرمين ويشتمل  
 على نشأته الأولى وينتهي بوفاته والده ، وطور آخر  
 اشتمل فيه بالتعليم إلى جانب استمراره في تحصيل  
 العلوم ، وينتهي برحيله عن نيسابور ، وطور ثالث  
 كان ينتقل فيه من بلد إلى بلد وينتهي هذا الطور برجوعه  
 إلى نيسابور وأخيراً طور هو خاتمة المطاف حيث استقر  
 إمام الحرمين بنيسابور ولم يرحلها إلا في سفرة قصيرة  
 إلى أصفهان في أخريات أيامه . رجع بعدها إلى نيسابور ،  
 وينتهي بوفاته .

الطور الأول :

وهو طور النشأة الأولى وقد صورها السبكي في  
 أن والد إمام الحرمين قد اعتنى به منذ صغره . بل من  
 قبل مولده ، وذلك بأن اكتسب من عمل يده مالا  
 خالصاً من الشبه ، اتصل به إلى والدته . فلما ولدته له حرص  
 على ألا يطعمه ما فيه شبهة ، فلم يمزج باطنه إلا الحلال  
 الخالص . وقد أخذ الفقه عن والده ، وكان والده

يعجب به . كما ذكر عنه أنه جد واجتهد في المذهب .  
 والخلاف . والأصون . وأنه تلقى الحديث عن مشايخ  
 مثل الشيخ حسان . وأبي سعد بن علي . وأبي سعد  
 النضوي . ومنصور بن دماس . وهؤلاء جميعاً من  
 الخدثين . وقد ورد على لسان عبد الغافر الفارسي  
 ( ٤٥١ هـ - ٥٢٩ هـ ) وهو تلميذ إمام الحرمين . أن  
 الإمام تعلم العربية وكان له منها حظ عظيم وحفظ  
 القرآن . فاجتمع له من الميزات ما أعجز الفصحاء .  
 حتى إنه كان عند وفاة والده من الأئمة المحققين .  
 ولا غربة في ذلك وإمام الحرمين صاحب عقل راجح  
 وذهن متقد ، وميل طبيعي إلى النقد والبحث والتمحيص  
 والتمحيص . وقد ظهر ميله إلى النقد حين كان يجالس  
 والده ، وكان يرفض في قوة ما لا يقبله عقله ولو صدر  
 عن والده . وكان والده يسر لذلك . هذا إلى أن عبارته  
 التي صرح فيها بالانصراف عن العلوم الظاهرة إلى ما نهى  
 عنه أهل الإسلام<sup>(١)</sup> تشير إلى أنه لم يكن فيما اتصل به من  
 ثقافات وما وقف عليه من معلومات بالمقل الذي  
 يتقبل ما يعرض عليه ، ويقف منه موقفاً سليماً دون  
 بحث أو تمحيص ، بل هو على العكس من ذلك قد  
 بحث ودقق واستقصى كل ما وصل إلى علمه ، فأخذ  
 بما ثبت لديه أنه حق وترك ما كان فيه زيف أو شبهة  
 فالإمام إذ أنه كان يتمتع بصفات ذهنية عالية . هذا إلى  
 جانب ما اشتهر به من حبه للاطلاع . ثم إذا أخذنا  
 في الاعتبار أن والد الإمام كان أكثر الذين لازمهم  
 الإمام في هذا الطور من حياته ، وأن هذا الوالد قد

( ١ ) قال الإمام « لقد قرأت حين أنفاني حسين أنفاً . ثم  
 خليت أهل الإسلام بسلامتهم فيها ، وعلومهم الشائرة ، وركبت  
 البحر الخضم ، ونصت في الذي نهى أهل الإسلام عنه ، كل ذلك  
 في طلب الحق وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد والآث قد  
 رجعت عن الكل إلى كلمة الحق ، عليك بدين العجائز فإن لم يدركي  
 الحق بلطت بره فأبوت على دين العجائز ، ونجتم عاقبة أئمتي عند  
 الرحيل على نزعة أهل الحق وكلمة الاخلاص لا إله إلا الله فأنوبل  
 لابن الجوني . بره نفسه » - السبكي طبقات الشافعية الكبرى جزء ٣  
 صفحة ٢٩٠ .

### الطور الثالث :

وهو الطور الذي يبدأ بخروج عبد الملك من نيسابور وينتهي برجوعه إليها. وتختلف المراجع في سبب الدافع إلى خروجه فمن المؤرخين من يرى أنه خرج مع الأشاعرة بسبب الفتن الدينية كما ذكرنا : ومنهم من يرى أنه سافر ليتلقى العلم عن كبار العلماء ، وأجلة المشايخ . من مختلف البلدان على عادة القوم في ذلك الحين . غير أننا نميل إلى ترجيح أن الإمام ومشايخ الأشاعرة قد نزحوا عن نيسابور بسبب ما كان قائماً بها من الفتن الدينية بين الأشاعرة والشيعة . وسواء كان خروج علماء الأشاعرة يرجع إلى الفتن الدينية أو إلى غيره من الأسباب ، فالؤكد أنهم استغلوا فترة ابتعادهم عن نيسابور أحسن استغلال ، فجالسوا كبار العلماء ، وقلدوا للمناظرة في أمور الدين والدفاع عنه . خرج إمام الحرمين من نيسابور وقصد العسكر ، ومنها إلى بغداد ويذكر ابن الجوزي أن دخول إمام الحرمين بغداد كان وقت دخول الغز بها . فاذا عرفنا أن الغز ، وهم جند من الأتراك ، قد دخلوا بغداد مع طغرل بك عام ٤٤٧ هـ ، فيكون دخول الإمام في هذه البلد عام ٤٤٧ هـ . وقد سمع في بغداد لبعض العلماء وأخذ عنهم . كما جلس للمناظرة والدفاع عن أمور الدين ، حتى ذاع صيته واشتهر ، وليس لدينا معلومات عن مدى ما قضاه من الوقت في بغداد . وقد رحل إلى الحجاز وأقام بها أربع سنوات ، يناظر ويفتي وينشر العلم ، حتى لقب بإمام الحرمين ، كما سبق أن ذكرنا ذلك . وقد ورد عن الإمام أنه إلى جانب ذلك كان يقضى ليله طائفاً متعبداً في الكعبة الشريفة ، حتى صفت نيته مع الله . وذلك على ما يذكره السبكي « جاور بمكة أربع سنين يدرس ، ويفتي ، ويجتهد في العبادة ، ونشر العلم ، حتى شرف به ذلك النادى ، وأشرقت قلاع ذلك الوادى ، وأسبلت عليه الكعبة ستورها ، وأقبلت عليه وهو يطوف بها ، كلما اسود جنتح الليالي بيض ديجورها ، وصفت نيته مع

انصف بحبه الجم وتقديره الكبير للعلوم الإسلامية . وأنه قد عرف في فترة من فترات حياته تميله إلى التحرر من قيود النقل ، وأنه كان يشجع ولده على النقد ويستحسن مراجعته له ، بل وتحطته إياه . أمكننا أن نقرر أن والده قد مهد له الطريق بحق للتوجه وجهة أولئك الذين ينزلون كل مذهب بمنزلة البحث والتحصيل ، وأنه هياً لولده الظروف التي سمحت له باستيعاب أكبر قسط من العلوم الإسلامية .

### الطور الثاني :

مهده الطور الأول السبيل لأن يكون من كبار أئمة المسلمين . ويذكر أنه ما كاد يتوفى والده حتى فقد وهو في هذه السن المبكرة للتدريس مكان ذلك الوالد في مدرسته ، وقد دفعته رغبته في العلم إلى الاستزادة منه . فكان يذهب إلى الاسفراييني ( المتوفى عام ٤٥٢ هـ ) يدرس عليه بعض أجزاء الأصول في مدرسة البيهقي ( المتوفى عام ٤٥٨ هـ ) وكان يكرر يوماً بالذهاب إلى مجالس الجبازي ( المتوفى عام ٤٤٩ هـ ) وهؤلاء الأساتذة تميزوا بالسر على تهج السلف . وإذا كان لأسلوبهم هذا من أثر في إمام الحرمين ، فيكون فيما قيل عنه في أخريات أيامه من أنه قد رجع إلى دين المعاجز . وقد اجتهد في المناظرة وظل يواظب عليها ، متخذاً منها وسيلة لنقد آراء الخصوم ، وكانوا كثيرين في ذلك الوقت . ولعل الذي دفعه إلى الاهتمام بأمور الدين ما كانت عليه من اضطراب وقوضى ، مما أدى إلى إمتحان المذهب السنّي ؛ فقد ظهرت في ذلك الحين فتن عديدة كان التطاحن بين أهل السنة والشيعة قد أسفر عنه تأزم الأمور بين الفريقين ، وإمتحان كرامة أهل السنة . ويذكر بعض المؤرخين أن هذا كان له أثره في نزوح الأشاعرة عن نيسابور ، ومن بينهم إمام الحرمين وسواء كان خروج الإمام بسبب الفتن الدينية أم لا ، فإن خروجه هذا الذي وقع حوالي عام ٤٤٦ هـ أو ٤٤٧ هـ بداية الطور الثالث من أطوار حياته .

الله فلو كانت الصفا ذات لسان لشافهته جهاراً وشكر  
له المسمى بين الصفا والمروة إقبالا وإدباراً<sup>(١)</sup>.

فإذا عرفنا أن إمام الحرمين قد خاض في علوم  
الصوفية ، وأنه كان يبكي الحاضرين ببكاءه لأحراقه  
في نفسه ، وتحفته بما جرى من دقائق الأسرار ، أمكن  
القول بأن طوافه بالكعبة الذي ترتب عليه صفاء نيته  
مع الله ، قد يكون فترة مجاهدة لنفسه ليخلصها من المادة  
وشوائها . وذلك لكي يصل إلى التحقق بالمعرفة السنية .  
وسواء أكانت هذه الفترة فترة مجاهدة ، أم لا ،  
فالثابت لدينا أن إمام الحرمين خاض في علوم الصوفية  
ولو أنه ليس لدينا معلومات أكيدة عن متى وأين خاض  
في هذه العلوم .

رجع إمام الحرمين إلى نيسابور بعد أن قضى بمكة  
أربع سنوات . وذكر السبكي أن واقعة الرجوع هذه  
كانت بعد انتهاء توبة العصب بين أهل السنة والشيعة  
باعتلاء الملك ألب أرسلان كرسي الحكم بنيسابور ،  
وعمله على إرجاع شيوخ الأشاعرة ، الذين هاجروا من  
قبل عن ديارهم .

فاذا أخذنا بما قال به ابن الأثير<sup>(٢)</sup> في كتاب «الكامل  
في التاريخ» وبحث زامباور في كتاب «معجم الأنساب  
والأسماء الحاكمة في التاريخ الإسلامي»<sup>(٣)</sup> من أن  
الملك ألب أرسلان اعتلى كرسي الحكم عام ٤٥١ هـ ،  
وأنه عمل بعد ذلك على تهدئة الحال وإرجاع مشايخ  
الأشاعرة إلى ديارهم أمكن القول بأن تاريخ رجوع  
الإمام إلى نيسابور إلى عام ٤٥١ هـ .

الطور الرابع :

يبدأ هذا الطور برجوع الإمام إلى نيسابور وينتهي

بوفاته . ويقرن المؤرخون بداية هذا الطور بنجلوس  
الإمام للتدريس بالمدرسة النظامية . ويبدو أن إمام  
الحرمين كان معجباً بنظام الملك ، حتى أنه قد عدد  
مآثر الوزير السلجوقي ، وأطنب في ذكر مفاخره  
وفضله .

ظل إمام الحرمين بالمدرسة النظامية يدرس ،  
ويشفي . فاشتهر أمره ، وذاع صيته ، وقصده الكثيرون  
من البلاد الأخرى يطلبون العلم على يديه وتذكر المراجع  
أن الإمام في هذه الفترة قد آلت إليه زعامة الأصحاب  
ورئاسة الطائفة ، وأسندت إليه أمور الأوقاف . كما  
كان خطيب الجامع المنيعي . اكتمل نضوج الإمام  
العلمي في هذا الطور ، وصنف خلاله الكثير من  
مؤلفاته في الفقه والكلام والجدل ، وقد سبق لنا بعد  
الاطلاع على بعض هذه المصنفات أن الإمام كان يجمع  
إلى جانب الثقافة الدينية ثقافة فلسفية عميقة ويبدو ذلك  
في ردوده على الفلاسفة من طبائعين وغيرهم . وكتاب  
الشامل خير مثال يثبت توفر العنصر الفلسفي في ثقافة  
الإمام . هذا العنصر الذي أشار إليه السبكي إشارة  
غابرة في سياق ترجمته للإمام ، وبالذات حين تعلق  
على مناظره — وكان من الفلاسفة — الصمود أمامه وأعترف  
بقوة الإمام على إفحام خصمه . يذكر السبكي هذه  
الواقعة ولا يعلق عليها بما يشفي غليل الباحث من ذكر  
تفاصيل عن ثقافته الفلسفية . وأغلب الظن أن موقف  
السبكي وغيره من المترجمين فيما يتعلق بتوفر العنصر  
الفلسفي في ثقافة الإمام ، يرجع إلى رغبتهم في تجنب  
تجريحه بوصفه بالاشتغال بالفلسفة ؛ لما كان سائداً في عصر  
الإمام من روح معادية للفلسفة وللمشتغلين بها . وقد  
حدث أن سافر الإمام في هذا الطور إلى أصبهان ، وعند ما  
وقعت الفرقة بين الأصحاب ، وقد لقي بتلك المدينة من  
التقدير والاحترام ما كان جديرأ به . عاد الإمام بعد  
ذلك إلى نيسابور ووجه معظم اهتمامه إلى تصنيف  
المذهب حتى بلغ فيه درجة عالية من الإتقان . وترجع

(١) السبكي : مباحث الثاقفة الكبرى جزء ٣ صفحة ٢٥٢

(٢) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج ٩ ص ٢٢٧ .

(٣) زامباور — معجم الأنساب والأسماء الحاكمة في  
تاريخ الإسلام أحرجه الدكتور زكي محمد حسن وحسن أحمد  
محمود ج ١ مادة نيسابور .

أن كتابه المعروف بـ « نهاية المطلب في دراية المذهب » ثمرة جهوده في تلك الفترة . ويقال : إنه لما قصد الجاشعي النحوي نيسابور عام ٤٦٩ هـ قرأ عليه الإمام . كما ورد أن الشيرازي قصد نيسابور وقابله الإمام بما يليق به من الحفاوة والإكرام . وقد مرض الإمام قبل وفاته بمرض البرقان ، ثم برأ منه ، وعاد إلى التدريس والمناظرة ثم مرض مرضه الأخير ، فانتقل إلى بشتقان لاعتدال هوائها وتوفي بها عام ٤٧٨ هـ .

وقد ورد أنه نقل إلى نيسابور في الليلة التي توفي فيها . ودفن في داره . وقيل : إن جثمانه قد نقل بعد سنين إلى مقبرة الحسين ، وخبر نقل جثمان الإمام الحرمين ، الذي هو إمام من كبار أئمة أهل السنة إلى مقبرة الحسين غريب بعض الشيء . وقد حاولت أن أتحقق من هذا فرجعت إلى الكثير من المراجع عن مشاهد الحسين فلم أقع على أثر يثبت لي هذه الواقعة . ويجب ألا يفوتنا في هذا الموضوع ، أن نشير إلى ما ذكره على باشا مبارك في « الخطط التوفيقية » من أن هناك مسجداً يحكي للدرب الأحمر ، يحمل اسم الجويني ، كما أن هناك درباً يسمى بدرب الجويني<sup>(١)</sup> . وقد تبين أن هذا المسجد لم يدرج في الأثریات ، ولذا ليس لدينا عنه معلومات أكيدة ، ويوجد بهذا المسجد لافتتان ، إحداها قديمة العهد ترجع إلى عام ١٢٣٥ هـ وسفرت على الحائط الذي يعلو الضريح ، وورد بها اسم محمد عبدالله الجويني وهو والد إمام الحرمين . والثانية أحدث عهداً وكتبت عليها نبذة من سيرة إمام الحرمين ذيلت بأن خادم المسجد هو الذي جمع ما ورد بها من معلومات عن الإمام . ووجود لافتتين إحداها باسم الأب والأخرى باسم الابن على ضريح واحد يعتبر اضطراب في المعلومات التي دونت على الضريح . ومن الأكيد لدينا أن والد الإمام لم يأت إلى مصر ، وكذلك الإمام ، ولما الذي

أتى إلى مصر هو عم الإمام ، وقد كان من الصوفية ، غير أن هذا الزائر قد رجع إلى بلده . ونحن نرى أن هذا المسجد ربما يكون لأحد الجوينيين ، وهم كثيرون ، من الذين ماتوا ودفنوا بالقاهرة . ويكون اسم إمام الحرمين واسم والده قد وضعاً خطأ على الضريح . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى قد يكون هذا الضريح ضريحاً رمزياً لوالد إمام الحرمين أو لأخيه على بن يوسف الجويني المعروف بشيخ الحجاز أو لإمام الحرمين ونحن نرجح أن يكون لإمام الحرمين : لمكانته بين أهل السنة وتكبير الناس له وتعظيمهم إياه . وما يساعدنا على ترجيح ذلك وجود مظهر آخر من مظاهر الإكبار والتقدير لإمام الحرمين في نفوس القاهريين وهو وجود شارع في شبرا يحمل اسم أبي المعالي .

وقبل أن نتم التناول في سيرة الإمام نذكر مسألة رجوعه عن الكلام وهو الذي اشتهر بأنه من كبار رجال علم التوحيد . فقد ورد عنه أنه قال : « لا تشتغلوا بالكلام ، فلو عرفت أن الكلام يبلغ في ما بلغ ما اشتغلت به<sup>(٢)</sup> . فكيف يتفق ذلك وما عرف عن الإمام من أنه قد اشتغل بالكلام وصنف فيه المصنفات الطوال ؟ اشتغل الإمام بالكلام لأنه شعر بواجبه نحو بني قومه وهو الذي توفرت له أسباب من المعرفة والعلم تتيح له فرصة العمل على شفاء النفوس من حيرتها ، فاشتغل بالكلام منذ نعومة أظفاره في مدرسة أبيه وغير مدرسة أبيه . ثم ضم جهوده إلى جهود الآخرين من شيوخ وأئمة الشافعية ، وجلس على رأس المدرسة النظامية منذ أن رجع إلى نيسابور ، واستتب الأمر لأهل السنة . فالإمام قد اشتغل بالكلام : بدافع رغبته الأكيدة في إفادة الأهلين لهدنة نفوسهم فإذا كان الأمر كذلك ، ربما يكون رجوع الإمام عن الكلام لامتناع هذا الدافع أي لأنه لم تعد هناك حاجة إلى إفادة الأهلين وهذا يعنى

(١) على باشا مبارك : الخطط التوفيقية ج ١ ص ١٠٠ .

(٢) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٦٥ .

أنه اتخذ من الكلام وسيلة لهداية نفوس الآخرين ولكنه لم يجد فيه شفاء لنفسه . فإذا رجعنا إلى رأى الإمام في الكلام نجد أنه يرى أن الكلام وسيلة تهدي الباحث إلى وجود إله منزّه عن صفات الافتقار دون أن تهديه إلى حفيظة الذات الإلهية<sup>(١)</sup> . ومعنى هذا أنه يرى في علوم الكلام نقصاً . فأمر رجوعه عن هذا العلم محتمل في أخريات أيامه . بعد أن رأينا امتناع الدواعي إليه . فإذا عرفنا زيادة على ذلك . أن الإمام قد صرح بأنه يرجع إلى أقوال السلف حيث قال : « اشهدوا على أتى رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف وأنى أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور »<sup>(٢)</sup> . وأن السبكي يرى أن المقصود بهذه العبارة أن الإمام يرجع عن التأويل إلى التفويض كان معنى ذلك أن إمام الحرمين يرى إلى أن يكون إيمانه قوياً ثابتاً في النفس . ويكون الطريق إلى ذلك القلب دون العقل . وطريق القلب هو طريق الصوفية وإمام الحرمين قد اشتغل بالتصوف ، والتصوف في ذلك العصر لم يكن غير اتباع الكتاب والسنة فيكون طريق السلف ما هو إلا التصوف الذي ينتهى بالباحث إلى التحقق بالذات العلية . وليس معنى هذا أن الإمام يستنكر الكلام وإنما يرى فيه وسيلة إذا كانت تشفى غليل بعض النفوس فإنها لا تشفى غليل بعض النفوس الأخرى ومنها نفسه . فالكلام له قيمته طالما أنه يوصل إلى إثبات وجود إله منزّه عن صفات الافتقار . ولكن الإمام يفضل عليه التصوف ؛ لأنه يرغب في التحقق بالذات العلية . فالإمام إذن كان متكلماً في مذهبه متصوفاً في حياته . فإذا كانت هذه هي حال إمام الحرمين ، فلا يبعد والأمر كذلك ، أن يكون الإمام الغزالي وهو الذي نتلمذ على إمام الحرمين مدة ليست بالقصيرة ؛ أن يكون قد تأثر بأستاذه ، فخاض في العلوم كلها ، وأنزل جميع الطرق منزلة البحث والتحصيل ، ثم

خرج من كل ذلك بأن التصوف هو العلم الموصل إلى الحقيقة ، وأنه لا طائل في الفلسفة أو الكلام . وتكون النهضة التي نهضها الإمام الغزالي بالعلوم الإسلامية ترجع في أصلها إلى الإمام الجويني . إمام الحرمين .

### مصنفات إمام الحرمين

أجمعت التراجم على إثبات وفرة إنتاج إمام الحرمين وقد ورد بيعضها بعض أسماء هذه المصنفات وورد بفهارس المكتبات بعضها الآخر . كما ذكر الجويني في سياق أقواله في بعض مصنفاته أسماء مصنفات أخرى له وقد حاولنا أن نستقصى معلومات لدى كل من يصح أن يكون له إلمام بالأمور الإسلامية . فانتهى بنا الأمر إلى أن مصنفات الإمام سبعة وعشرون مصنفاً . ذكر بروكلمن تسعة عشر . وظهر بالبحث أن اثنين منها ليسا لإمام الحرمين وإنما هما لوالده هما :

- ١ - رسالة في إثبات الاستواء والفوقية في تزيه الباري تعالى عن الحصر والتقييل والفوقية .
- ٢ - كتاب الفروق .

وتيسيراً لتصنيف هذه الكتب سندكرها مصنفه بحسب الموضوعات : والموضوعات التي يمكن أن توزع بينها مصنفات إمام الحرمين خمسة أصول الفقه وأصول الدين والفقه والخلاف والجدل ومصنفات أخرى .

أولاً - مصنفات في أصول الفقه :

- ١ - البرهان في أصول الفقه .
- ٢ - المجتهدين ( من التلخيص في أصول الفقه ) .
- ٣ - الورقات .
- ٤ - كتاب مفيت الخلق في اختيار الأحق .
- ٥ - الإرشاد في أصول الفقه .

ثانياً - مصنفات في أصول الدين :

- ٦ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد
- ٧ - رسالة في أصول الدين .

(١) الجويني : العقيدة الصبية ص ١٦  
(٢) سكي : طيف شائعة الكبرى ص ٣٠٢

- ٨ - الشامل في أصول الدين .  
 ٩ - كتاب غياث الأمم في التياث الظلم .  
 ١٠ - شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل .  
 ١١ - العقيدة النظامية .  
 ١٢ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة  
 ١٣ - مختصر الإرشاد للباقلاني ( اختصره إمام الحرمين ) .  
 ١٤ - مسائل الإمام عبد الحق الصقلي وأجوبتها للإمام أبي المعالي .  
 ١٥ - كتاب التلخيص في الأصول .
- ثالثاً - مصنفات في الفقه :
- ١٦ - نهاية المطلب في دراية المذهب .  
 ١٧ - مناظرة في الاجتهاد في القبلية .  
 ١٨ - مناظرة في زواج البكر .  
 ١٩ - السلسلة في معرفة القولين والوجهين .  
 ٢٠ - رسالة في الفقه .  
 ٢١ - رسالة في التقليد والاجتهاد .
- رابعاً - مصنفات في الخلاف :
- ٢٢ - الدرر المضية فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية .  
 ٢٣ - غنية المسترشدين في الخلاف .  
 ٢٤ - مصنفات في الجدل :  
 ٢٤ - الكافية في الجدل .  
 سادساً - مصنفات في مواد أخرى :
- ٢٥ - قصيدة من نظم إمام الحرمين وهي وصية لولده  
 ٢٦ - كتاب النفس .  
 ٢٧ - ديوان الخطب .
- وأغلب هذه المصنفات ما زال في صورته الخطية وبعضها نشر بدون تحقيق، مثل كتاب الورقات. أما كتاب

العقيدة النظامية فقد أتمّ بنشره الشيخ محمد زاهد الكوثري ١٩٤٨ والمناظرتان « مناظرة في الاجتهاد في القبلية » و « مناظرة في زواج البكر » نشرتا في كتاب طبقات الشافعية الكبرى للبكي وكتاب « الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » الذي سنعرف به في هذا الفصل ، وقد نشره الدكتور محمد يوسف موسى عام ١٩٥٠ ومن قبله المستشرق لوسيان مع ترجمة فرنسية عام ١٩٣٠ ، وأخيراً كتاب « الشامل في أصول الدين » الذي نشره المستشرق الألماني كلويغر عام ١٩٦٠-١٩٦١ .

وقد أتمّ الأب قناتى والأب لويس جارديه بإمام الحرمين ومصنفاته في كتابهما « مدخل إلى علم الكلام » باريس سنة ١٩٤٨<sup>(١)</sup>. هذه فكرة سريعة عن مصنفات الإمام وقد عرضناها مصنفة تصنيفاً بحسب الموضوعات أما تصنيفها الزمني فهو متعذر إلى حد ما لخلو جميع مصنفات الإمام من تاريخ تصنيفها ما عدا مصنف واحد هو « مسائل عبد الحق الصقلي وأجوبتها لإمام الحرمين » الذي صنف عام ٤٥٠ هـ إلا أنه يمكن تحديد تاريخ تقريري لبعضها وقد وردت هذه المحاولة في بحث عن الجويني عنوانه « الجويني ومذهبه في حدوث العالم »

## كتاب الإرشاد

كتاب « الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » عنوان لهذا المصنف الذي نحن بصدد التعريف به وذلك بعرض موجز له ، وتحليل مع بيان لأثره ، ولما اختلف به مصنفه الإمام الجويني « إمام الحرمين » من أسلوب في العرض والتفكير .

وعنوان هذا المصنف يتفق مع موضوعه الذي اتخذته الإمام له ، فهو يتضمن الأدلة والبراهين العقلية القاطعة في أصول الاعتقاد ، تلك البراهين التي تدحض

(١) L. Gardet et Anawati : Introduction à la théologie musulmane, Paris 1948.



أراء خصوم المذهب وثبتت بقوة أصول فرقة الأشاعرة الذين كانوا يمثلون في ذلك الحين آراء أهل السنة . فغاية هذا المصنف بيان حقيقة المذهب السني في العقيدة فجاء الكلام فيه إرشاداً إلى الحق ودحضاً للباطل بحيث ثبتت الأصول الكلامية للأشاعرة في صورة واضحة متميزة قائمة على استبعاد الأقوال المشوشة وتحديد مصطلحات أهل هذه الفرقة وأصولهم في اتساق وترابط يمنع هجوم المناوئين للمذهب .

ويشير الإمام في مقدمته لهذا المصنف إلى أنه كتبه لأنه تبين أن « المتفادات عرية عن قواطع البرهان » إذ أن الكتب الموجودة لم تكن تسد حاجة أهل هذا الزمان ، والإمام بهذا لا يقلل من قيمة مصنفات السابقين عليه وإنما يبين أن أهل كل عصر لهم مطالب عقلية تخصهم وذلك لاختلاف التيارات الفكرية السائدة في كل عصر عن العصر السابق له .

وأبواب الكتاب كما وردت في النسخة التي نشرها الدكتور محمد يوسف موسى تسعة وعشرون . البابان الأولان في « النظر الصحيح » و « حقيقة العلم » والباب الثالث في « حدوث العالم » ثم رتب الإمام على إثبات حدوث إثبات وجود صانع لهذا العالم ثم تكلم في الله وصفاته ويعتبر الإمام في هذا المصنف<sup>(١)</sup> أن الحديث في الصفات ينقسم إلى أصول ثلاثة ، الأصل الأول فيما يجب لله من الصفات ، والثاني فيما يستحيل عليه ، والثالث فيما يجوز من أحكام . ويرى الإمام أنه بانتهاء البحث في هذه الأصول الثلاثة ينتهي القول في العقائد إذ يقول

( ١ ) يلاحظ أن لإمام مصنفات كلامية أخرى كما سبق أن أشرت إلى ذلك في عرضنا لمصنفاته ، ومن أهم هذه المصنفات الكلامية « كتاب التلبيح في أصول الدين » وهو موسوعة في أصول المذهب الأشعري وكتابه العقيدة النظامية وهو المقدمة الكلامية للمصنف لإمام الحرميين عنوانه « الضميمة في الأركان الإسلامية » وله أيضاً رسالة عنوانها « ملح في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » تتضمن عقيدة أهل السنة التي عرّفها إمام مدعمة بالأدلة العقلية في إيجاز رائق تصب في غاية اتقن من أجل صنف هذا المصنف .

« وينصرف بذكر هذه الأصول قواعد العقائد إن شاء الله »<sup>(٢)</sup> .

وهذه الأبواب هي :

« باب القول فيما يجب لله تعالى من الصفات » .  
« باب العلم بالوحدانية » ، « باب إثبات العلم بالصفات المعنوية » ، « باب القول في إثبات العلم بالصفات » .  
« باب إثبات جواز الرؤيا على الله تعالى » ، « باب القول في خلق الأعمال » . « باب القول في الاستطاعة وحكمها »  
« باب القول في التعديل والتحوير » ، « باب القول في الصلاح والأصلح » ، « باب القول في إثبات النبوات »  
« باب أحكام الأنبياء عامة » ، « باب القول في السمعية » ، « باب الآجال » ، « باب الرزق » ،  
« باب في الأسرار » ، « باب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » ، « باب الإعادة » ، « باب جعل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع » ، « باب في الثواب والعقاب واجباط الأعمال والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة في الوعد والوعيد » ، « باب في الأمياء والأحكام » ، « باب التوبة » ، « باب في تفاصيل الأخبار » ، « باب في إثبات النص وثبوت الاختيار »  
« باب في الاختيار وصفته وذكر ما تتعقد الإمامة به » .

ونلاحظ على ترتيب هذه الأبواب واختيار موضوعاتها أن الإمام الجويني عالِم أهم مسائل علم الكلام التي اشتد حولها الخلاف بين المتكلمين ، لا سيما بعد ظهور المذهب الأشعري . كما نلاحظ أنه افتتح الكتاب بالبحث في أحكام النظر ، وحقيقة العلم على عادة العلماء في ذلك الحين ، ثم إن أبواب الكتاب يعد باب القول في إثبات العلم بالصانع ، لا تنقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة أو الأصول التي أشرنا إليها ، إذ نجد الأقوال فيما يستحيل على الله تعالى من الصفات تدخل ضمن القول في الصفات النفسية ، إذ الصفات الواجبة

تنقسم لديه إلى نفسية ومعنوية، على نحو ما ستبين ذلك بعد قليل؛ كما أنه قدرتب على الكلام في الصفات الكلام في الرسالة، والنبوة، والمعجزة، والمعاد، وأحوال الناس في الحياة الأخرى وفي هذه الحياة الدنيا كما تكلم في الإمامة.

ويحتوى بعض هذه الأبواب على عدة فصول أو مسائل بينها يحتوى البعض الآخر على فصل واحد. فإذا حاولنا الآن أن نعرض لآرائه في هذا المصنف غائنا نبداً أولاً بأقواله في العلم:

١ - إن أقوال الإمام في العلم مقتضبة إلى حد بعيد في هذا المصنف، إذ يكفي بإثبات أن النظر واجب بالشرع، وهذا يبين أنه ليس ممن يشكون في إمكان قيام المعرفة أو تحقق العلم بالنظر، لأن النظر في رأيه يفضي إلى العلم إذا كان صحيحاً ويحرص الإمام على إثبات أن النظر لا يولد العلم ولا يوجبه كما توجب العلة معلولها وهو، بهذه الأقوال، يشير إلى أن النظر مجرد وسيلة يشق بها الناظر الطريق إلى العلم، الذي نتبين من أقوال الإمام بعد قليل أنه موجود في النفس لأنه يقول: إن «العقل علوم ضرورية» بمعنى أن كل ما يحدث في العقل من معرفة فهو موجود فيه بالفطرة، لأن الضروري لدى الإمام وأهل الحق أى الأشاعرة هو ما ليس في مقدور الفرد. إذا فهو موجود أى ذلك الضروري في الفرد بالخلقة أو بالفطرة. فقله «العقل علوم ضرورية عبارة تختفي وراءها مذهباً في المعرفة، لم يفصل فيه الإمام القول في مصنفه هذا، يعنى به أن ما يصل إليه الفرد من علم فهو موجود أصلاً في النفس وأن الفرد يسمى إليه بإزاحة الحجب التى تحجبه وذلك يتم عن طريق النظر.

ثم يمرض الإمام للأدلة، ويقسمها إلى دليل سمعى وهو الذى يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه» ودليل عقلى وهو «ما دل بصفة لازمة هو في نفسه عليها، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال

على مدلوله». ويتبين من تعريفه للدليل العقلى أنه يعتمد فيه على معنى الوضوح والتبَيُّر الذى يتحقق بالنفْس «ينتهى بها إلى التصديق». ثم يعرف الإمام العلم «بأنه معرفة المعلوم على ما هو به». ودليله على الوقوع على الحقيقة هو الشعور بقوة الدليل نفسه الذى لا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله»، ثم يشير إلى أن لفظ «علم» قد يدل على «علم قديم» والعلم القديم صفة البارئ تعالى، وقد يدل على «العلم الحادث» وهو العلم الحاصل في الإنسان.

ويقسم الإمام العلم للحادث في هذا الفصل كما أشرنا إلى ضرورى، وبديهى، وكسبى، ويعرفنا بكل من هذه الأقسام، فالضرورى هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة، وبديهى كالضرورى غير أنه لا يقرن بضرر أو حاجة، والعلم الضرورى لا يمكن أن يتشكك فيه المرء، والضروريات لديه إما من المبركات الحسية أو النفسية كعلم المرء بنفسه أو العقلية كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات، أى أن المعرفة الضرورية العقلية هى ما تسمى لديه بالديهيات، ومعنى هذا أن منافذ المعرفة لديه أو مصادرها ثلاث: الحس، والنفس، والعقل. ثم يتحدث الإمام عن العلم الكسبى وهو «العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة» وهو الذى يتم بالنظر ويرى الإمام أنه من الجائز أن يحصل العلم الكسبى دون نظر، وهذا ما يقدر عليه بعض الأفراد من ذوى العقول الحادة، وأخيراً يتعرض الإمام لقوله «العقل علوم ضرورية» ف يرى أن من الدلائل على أن العقل من العلوم الضرورية استحالة الاتصاف به أى بالعقل مع تقدير الخلو عن جميع العلوم، وقد سبق لنا أن بينا ما تحفیه هذه العبارة ورائها من مذهب في المعرفة والإمام يرى ضرورة القول بأن «العقل علوم ضرورية» لتحقيق أمر التكليف الذى بدون تحقق العلوم الضرورية في العقل لا يمكن تفهمه وقبوله. هذا هو القدر الذى يثبتته الإمام في هذا المصنف عن النظر والعلم. وهو قدر

ضئيل يكفى لبيان قيمة النظر وقيمة العلم الحاصل بالنظر لقبول ما ينتهى إليه البحث في الأمور العقيدية<sup>(١)</sup>.

(١) وحقيقته أن عدم حرمته في سائر شؤنا في فهم في مصداقه لأحرى ويثبت في مصداقه هو كذب لربها حيث يمكن أن يقع له مدعى في العبادة ولا بد فصرح بأنه لا يتصور في مصداقه كذبه إلا بغير من فهم صحيح به في الأصول (الخواص) برهان برهانه (١١) وبسبب جبري مقصد. لأنه لشعره عقل وخواص وحسن وبسبب أن لا شيء منه مقدر. لأنه أحسن كثر في مسائل كراهة لأنه أثبت عليه أن أحسن في العبادة من غير أن يكون له كراهة في نفسه بل هو الحلو في موجودات معية مدعية على أناس بقوله يخص وذلك لأن جبري بغير جسم ساكن أولا ثم عرفت في آخره على وجود فعل إمام الحرم في إثباته للأعراض في كراهة الإرشاد ولشأن ومع لأنه. وهي كتب على عجب فيه إمامه لمسلم الكلاية على درفته أقل الخ ويمكن من نفس الخوارق من بحث في داحلة نفسه من تعيرات أو فيما تحدث من تعيرات في الموجودات الحاصية على هو ما قيل ذلك في مصدقه حقيقة خاصة حيث أثبت الجواز متمم على ما تجده به الخواص فقد أثبت الإمام درجات المعرفة فقال لعلوم ضرورية ينشأها الله بسرعة وسبوتة ويسر العلوم الضرورية غير مقصورة لإمام أبي توحه فيها بغيره كسبوتة والإدراكات الحسية وعلوم البرهانية بنفسه وقد أيضا لعلوم كسبية يحتاج العقل لكي يفهمه ويدركها إلى وقت وهي تحدد بالسر وهي مقصورة للإمام وبعض العلوم الكسبية يحدث في لا زمن وذلك بحسب حدة فقرائع والخلاف فيه عبدة عن تغلب بين علوم التي سبق أن حصلت بمعنى أن الباحث يجد أن يرى إلى حقيقة حادثة تعتمد على ما سبق أن انتهى إليه بداهة وهذه المحاولة تقوم على ريد فرض جديد يبدئه راسية في العقل ويبقى العقل بين نفى وإثبات. أن تتكشف له الحقيقة ويرتجح إلى فرض معين وبعبارة أخرى يشعر «بالارتجح والخلج والشفقة» (البرهان لوجه ١٤) «والعقل أثناء تفكيره لا يهتف مملكة معيناً كلفيات التي رصده المولى حيث يقول «فليس في العقل قياس ومناه الحاش على الشاهد والسمع والعلو والاستدلال» «متمم على الخلف» (برهان بوجه ١١ - ٢٠) «والإمام لا يقدر من الأدلة إلا التفي والإثبات ولا يصح أن هذه الأدلة التي يرفضها بالنسبة لمصلحة الشئ في اكتسابه المعرفة لفظة أخفها يقبلها عدم» «بشأن الحق موضوع الاعتدال متى لا يعتمد على الحيلولة وحسب وإنما يعتمد على السمع والعقل سواء بإمام غير مواضع بحسبه للمعرفة كقترين أن حدة الطويلة لها أثره في سرعة اكتساب المعرفة (صفحة ١٦٠ برهان لوجه ١٦) ويستمرس الإمام في كيفية اكتساب المعرفة السريعة فيحدثنا عن المرحلة وعن المنجزة وشيئين أن تقع إمام بالعقل تغلب عند ما يدخل في الواجبات. فواجبت تأتي عن طريق الشرح لأن العقل الأسباب كبراً ما يفعل عن حقن

٢ أما عن قوله في إثبات حلول العالم فهو يعالج هذه المسألة على أسس مأخوذة من أقوال أهل الحق فيبدأ أولاً بذكر مصطلحاتهم فيقول: «اعلموا أرشدكم الله أن الموحدين تواطوا على عبارات في أقرانهم ابتغاء منهم لجميع المعاني الكثيرة في العبارات الوجيزة» وهذه العبارة تثبت ما سبق أن قرناه بالنسبة للإمام أنه يرى أن المنهج المطبق في العلوم الدينية هو المنهج الاستنباطي الذي يسمح لكل متكلم باتخاذ نسق مخالف لنسق غيره في إثبات حقيقة من الحقائق السمعية، علماً بأنه لا بد له ألا يخرج عن منطق الشرع وعن الأسس التي وضعها لنفسه في صورة هذه المصطلحات الأولى وقد أثبت الإمام تعريفاً للعالم «وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته». ثم قسم الموجود (وهو يعني هنا الموجود الحادث لأن الموجود لديه ينقسم إلى ما ليس له أول ومفتتح وهو القديم، وما له أول ومفتتح وهو الحادث)<sup>(٢)</sup> إلى جوهر وعرض، وتبين أن هذه القسمة للموجود المعنى قسمة ذهنية لأن من الأصول التي يثبتها الإمام بعد ذلك ما يقرر «استحالة نعى الجواهر عن الأعراض» وهذه الاستحالة استحالة عقلية فالموجود الحادث غير مشطور في الواقع<sup>(٣)</sup>. وبعد أن قسم الموجود إلى جوهر وعرض، عرف الجوهر بأنه هو «المتحيز» والعرض بأنه هو «المعنى القائم

(١) هذا التقسيم ذكره في كتب الشامل في ٣ أو ص ٤٦ من نسخة مسبوقة بتحقيق كلوفر.

(٢) أن إثبات وجود الموجود الحادث وجوداً عينياً متحققاً ككسبه في حرق الحرجي يمثل مسألة كبيرة من مسائل علم الكلاء في مسألة «الشيء» الذي «يشتر» بآب الإمام في هذا المصنف. وبما قصص فيه في المصنف «الشيء» والأشعية على العموم تنسب أن شيء موجود، فكل شيء موجود وكل موجود شيء. وهذا يخرس بغيرته على عبدة الذين عرفوا «الشيء» بأنه المعلوم. وقد أعظم هذا يخرس في نظر لأشعية عن إثبات قدرة الله على الحق، لأن المعلوم قد يكون معلوماً وقدرة خلق على الحق يجب أن تكون مرتبة شئنا وبكون الأشياء لها وجود متعين متعمد ثابت في الواقع الخارج في شيء. تتحقق كقترين عبارة إثبات قدرة الخالق على الخلق. وهي من أهم مسائل لأصول.

بالجوهر ، ، وخصص بعض الأعراض وهي الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ومساها (بالأكون) ثم يقرر أصولاً لإثبات حدوث الأعراض . أما الأصل الأول فهو إثبات الأعراض والثاني لإثبات حدوثها والثالث لإثبات استحالة تعزى الجواهر عن الأعراض ، والرابع لإثبات استحالة حوادث لا أول لها . وبإثبات هذه الأصول يثبت الجويني أن الجواهر لا تسبق الأعراض ثم ينتهي إلى النتيجة التي يرمى إليها وهي أن ما لا يسبق الحادث حادث . فالجواهر إذن حادثة كالأعراض . فإذا كان شطرا الموجود حادثين كان الموجود حادثاً . ويثبت الجويني في هذا المصنف أنه لا يجوز الوجود من مادة قديمة هي أفقوى كما قال الملاحدة ، يقصد الفلاسفة ، وإنما الوجود يكون من العدم أي العدم المحض الذي لا يمثل أي وجود وهذه فكرة هامة لدى الأشاعرة أكثرها فيها القول ولو أن الإمام لم يفصل فيها القول في هذا المصنف<sup>(١)</sup>.

٣- يثبت الإمام بعد ذلك أن كل حادث يحتاج إلى محدث وخصوصاً وأن هذا المحدث بمقتضى الوجود ، أي أنه وجد من العدم وهذا المحدث أو المخصص لا يوجب الحدوث على سبيل إيجاد العلة لمعلولها ، ولا هو بطبيعة توجب آثارها إذا ارتفعت الموانع ، وإنما هو فاعل مختار . ويتحدث الإمام في فصول متتالية عن صفات الله وتنقسم الصفات لديه كما ذكرنا إلى ما يجب لله ، وما يستحيل عليه ، وما يجوز له ، ويتعرض الإمام أثناء قوله في الصفات النفسية إلى ما يستحيل على الله لأنه الصفات الواجبة لديه تنقسم إلى صفات نفسية وهي « كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس » ومعنوية ، وهي : الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة لعل قائمة للموصوف . ويعطى الإمام أمثلة من أقواله في الجوهر ليفسر ذلك فيقول « فالخير مثلاً

(١) فصل الجويني في هذه المسألة في كتابه الشامل في أصول الدين .

صفة نفسية للجوهر ، وكون العالم عالماً معلل بالعلم . والصفات النفسية الواجبة هي : وجود الله وقدمه وقيامه بنفسه وتغايفته للحوادث وأنه واحد لا يتقسم . ٤- أما ما يستحيل على ذاته تعالى من الصفات

فهى أن الله ليس جسماً ، ولا يقبل الأعراض ، ويستحيل كونه عرضاً أي « يستحيل عليه كل ما يدل على حدوثه ويتدرج تحت ذلك استحالة تحيزه ، يقوله للحوادث ، وانفكاكه إلى محل محله . ودليل الإمام على ذلك قوله الذي أثبت به حدوث العالم حين قال : إن كل شخص بمجهة متحيز ، وكل ما يشغل الحيز قابل للأعراض من اجتماع وافتراق وغيرها ، ولا يمكن أن يخلو عنها ويكون بالتالي حادثاً والله سبحانه وتعالى يتعالى على الاختصاص بالجهات والاتصاف بمحازاة الأجسام بحيث لا يمكن تصوره محلوذاً بالجهات ذا مقدار كالأجساد .

٥- وأما الصفات المعنوية الواجبة فهى أنه تعالى حى ، مريد ، على الحقيقة ، عالم بعلم قديم ، قادر بقدره قديم ، حى بحياة قدمه ، سميع بصير متفهم ، فصافته إذن كلها قدمه أزلية . وقد تعرض في أثناء ذلك لكلام النفس كما أثبت أن الله لا يصح أن يوصف بأنه ذات شام ، ولا يصح أن يوصف بأضداد صفات الحى : أي أضداد السمع والبصر والكلام .

٦- ويثبت بعد ذلك أن كلام الله مكتوب في المصاحف ، محفوظ في الصدور ، وليس حالاً في مصحف ولا قائماً بقلب وهو مسموع من المسلمين ويترشد على ذلك بقوله تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » (٩ ، ٦) ثم أن ذات كلام الله لم تنتقل إلى النبي ، وإنما كلام الله منزل على الأنبياء بواسطة جبريل صلوات الله عليه الذى أدرك كلام الله وهو في مقامه فوق سبع سموات ثم نزل إلى الأرض ، فأفهم الرسول ما فهمه دون نقل ذات الكلام وكلام الله واحد . وهو العالم بجميع

المعلومات - بعلم واحد - والتقدير على جميع المقدرات  
بقدر واحدة.

٦ - ثم بعرض إمام مسألة أسماء الله وبغفر أنه  
بعنه - في أسماء الله على ما ورد في الشرع وقد  
قسم الأسماء إلى ما يدب على الذات - وهي الصفات  
القديمة - وما يدل على الأفعال.

٨ - - - - - وعند ما تعرض لفكرة الوجدانية افترض  
وجود اثنين اثنين ثم بين كيف تتعارض إرادتهما  
وبأن يستحيل وجودهما سوياً وهذا ينتهي إلى وجوب  
إثبات أحدهما دون الآخر.

٩ - كما أنه يتعرض لتفسير قوله تعالى «الرحمن  
على العرش استوى» فيقول إن الاستواء معنى القهر  
والعلوية والعلو - إذ أن الرب سبحانه وتعالى يتقدس عن  
قبول الخواص وذكر الإمام أن الذين يزعمون أن  
الحوادث تقرر على ذات البارئ تعالى يخرجون على  
إجماع أمة محمد - وهم طائفة من الكرامية - كما أن  
بعض الحشوية يرون أن الله متحيز مختص بمجهة فوق  
كما أن بعضهم يطلق على الله لفظ جسم والجسم هو  
المولف والله تعالى على ذلك وهو لا يقبل الأعراض كما  
أنه يرد على بعض النصاري ويثبت أن الله ليس بجوهر .

١٠ - أما فيما يجوز من الصفات فالإمام يثبت أولاً  
رأى أهل الحق في أن المدرك الذي يدرك بالحواس  
بعض المتأثرين للمذهب يثبتون الأعراض ويرفضون  
أن يكون المدرك شاهداً معلوماً منه ، أي أنهم يرفضون  
المعرفة الآتية عن طريق الحواس وهم بذلك يتناقضون  
مع أنفسهم فلا بد إذن من أن يقبل الموجود الذي عرف  
عن طريق الحس فكل موجود على العموم يجوز أن  
يرى . ومن هذه الحقيقة ينتقل الإمام إلى حقيقة أخرى  
وهي أن الله موجود - إذا ف Rooney الله جائزة . ومعنى  
هذا أن أهل الحق ومنهم إمام الحرمين يثبتون جواز  
روية الله . غير أن هذه الروية ستكون في الجنان وعداً  
من الله صدقاً . ومن الآيات التي أوردها ، لإثبات

ذلك قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»  
(٧٥ ، ٢٢ ، ٢٣) والمقصود بهذه الآية رؤية البصر  
وقد فسّر الإمام الآية الكريمة «لا تتركه الأبصار»  
من الآية (٦ : ١٠٣) فقال إن الإدراك غير الأبصار  
فالإدراك يقوم على الإحاطة والرب سبحانه وتعالى  
منزه عن التحديد والهباية ومن الأدلة السمعية الأخرى  
قوله تعالى لموسى عليه السلام «لن تراني» (٧ : ١٤٣)  
فهذه الآية ظاهرها نفى الرؤية ولكنها لا تعني النفي إلى  
الأبد وإنما تمثلت في ظرف معين ، وقالتها موسى عليه  
السلام يعتقد جواز الرؤية ولا يجوز أن يعتقد من  
اصطفاه الله تعالى لرسالته ما لا يجوز على الله . ثم  
لا يجوز على الأنبياء الرب في أمر يتعلق بالغيب فالروية  
إذا جائزة وهي في الجنان كما ذكرنا .

١١ - ثم يتعرض الإمام إلى القول في خلق الأعمال  
فثبت أن لا خالق سوى الله تعالى وأن العبد ليس  
محرراً وإنما هو قادر بقدره حادثه وهذه القدرة الحادثة  
لا تبقى ومقدورها واحد . وما يقدر عليه العبد فهو  
مقدور لله من قبله ، إذ يستحيل على العبد أن يفرد بمقدور  
دون الرب تعالى ، فإذا فرضنا أثراً للقدرة الحادثة  
وحكنا بنبوته للعبد ، فالإمام يرى أن في هذا خروج  
عن اعتقاد كون الرب قادراً على كل شيء مقدور .  
فالقدرة الحادثة آلاً لا تؤثر في مقدورها أصلاً ، وليس  
من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها . وكذلك  
الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلقها .  
فالحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى بخبرها وضرها ،  
فإنه سبحانه وتعالى خالق لجميع الحوادث وهذا يعني  
أنه مريد لما خلق قاصداً إلى إيجاد ما أوجد ولا يصح  
القول بأن إرادة الله قاصرة بمعنى أنه عاجز عن فعل  
ما يريد فعله ، أو أن هناك ما يقع دون أن يريد على  
نحو ما قال المعتزلة ، بل الله قادر على ما لا يقع من  
الحوادث أيضاً .

١٢ - والإمام يرى أنه يجب اعتبار أنه لا يجوز

في حكم الله اجبار الأفراد على الطاعات ، فهو لا يريد منهم الإيمان اضطراراً وإنما يريد منهم اختياراً وذلك لإعطائهم فرصة الاجتهاد والأخذ بالرد وتأدية ما يرضيه سبحانه وتعالى هذه هي إرادة الله والحاصل ما أَرَادَهُ الله وبذلك تصدق العبارة التي لا يمجدها مسلم « ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن » وقد ذكر الإمام آيات عدة في هذا المعنى بعضها مثل قوله تعالى « لو شاء الله لجمعهم على الهدى » وقوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً » ( ٦ : ١٢٥ ) وقد تحدث الإمام في الهدى والضلال والختم والطبع وفرق بينها كما رد على الذين احتجوا بالآية الكريمة « ولا يرضى لعباده الكفر » ( ٣٩-٧ ) بأن الله سبحانه وتعالى أراد بالعباد المؤمنين بطاعته المخلصين لعبادته وأن الله سبحانه وتعالى حين قال في الآية الكريمة « لو شاء الله ما أشركننا ولا آباءنا إلى قوله حتى ذاقوا بأسنا » ( ٦ : ١٤٨ ) إنما كان يرد على ما قاله الكفار المستهزئون .

١٣ - فإذا كان الأمر كذلك فالله إذا سبحانه وتعالى متفرد بالخلق . وكل حادث فالله فاعله والآيات على ذلك متعددة فالله تعالى يتمدح في أكثر من آية بالقدرة على الخلق والإمام لا يعتمد على الأدلة السمعية وحسب وإنما يعطينا أدلة عقلية أيضاً فيقول إن الأفعال دالة على علم فاعلها والعباد في أغلب الأحيان لا يعلمون ما هم فاعلون ، أو يكونون غافلين عن الدوافع والمسيبات التي تدفعهم إلى فعل بعض الأفعال . فلو كانوا خالقين لها لأحاطوا بجميع صفات أفعالهم ويرى الإمام أن العبد غير مجبر كما ذكرنا على أفعاله بل هو قادر عليها مكتسب لما فلاكتساب هو القدرة على الفعل .

١٤ - ويرى الإمام أنه لا يجب على الله شيء لأن الله يتعالى عن النقص وما أنعم به الله فهو فضل منه . والعقول لا توجب شيئاً إذ أن أحكام التكليف متلقاه من الشرع ، والعبد عليه أن يفعل ما يوجهه الله عليه ،

كما أن العقل لا يدل على حسن أو قبح في حكم التكليف وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من الشرع فالمعنى بالحسن في الشرع ما ورد به البناء على فاعله والقبیح ما ورد الشرع بذهم فاعله ، فالتحسين والتقبيح لا يكونا عقليين كما زعم المعتزلة .

١٥ - وقد تعرض الإمام أيضاً للآلام وأحكامها وذكر أن الآلام واللذات لا تقع مقدورة لغير الله تعالى كما أنه تعرض لمسألة الصلاح والأصلح ويضرب لنا مثلاً أثناء ردوده على المعتزلة وغيرهم من الخصوم فيقول « إذا علم الأب الشفيق أن ولده لو أمده بالأموال لظنى وأثر الفساد وتنكب الرشاد ولو قتر عليه لصلح فلو أراد استصلاح ولده فالتقير إذن أصلح له من السعة .

١٦ - والله تلطف بعباده واللطف لدى أهل الحق ولدى الإمام « خلق قدرة على الطاعة وذلك مقدور لله تعالى أبداً » .

١٧ - أما عن الرسالة والنبوة والمعجزة ، فالإمام يقسم الكلام في النبوات إلى خمسة أقسام كما يقول الأول اثبات جواز النبوات والثاني في المعجزات وشرائطها والثالث في إيضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول والرابع في تخصيص النبوة نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم والخامس في أحكام الأنبياء عامة أما فيما يتعلق باثبات جواز النبوات أو إرسال الرسل فيرى الإمام أن إرسال الرسل ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها إذ ليس في أن يأمر الله عبداً بأن يشرع الأحكام بما فيه استحالة عقلياً أو يمتنع من جهة التحسين والتقبيح ويرد على من يقول بإنكار النبوة بأنه لو جاءت الرسل بما يدرك عقلاً لم يكن في إرسالهم فائدة ، وكان في العقل والتعقل غنى عنهم ثم إن جاءت الرسل بما لا يدرك عقلاً فما يخالف العقل لا يمكن أن يقبل فالثبوت إذن مقبولة عقلاً وإرسال الرسل ليس فيه استحالة أو خروج على الحقيقة فيجوز إذن إرسالهم .

١٨- وبُيِّنَ صدق مدعى النبوة بالمعجزات ، وهى أفعال خارقة للعادة ولكنها من قبيل مقدورات البشر إلا أنه يعجز عن الإتيان بها الفرد العادى الذى يجد نفسه مضطراً إلى التصديق ، بها فلو كانت عامة معتادة لما سميت معجزة . وشرح الجوينى ذلك فقال : لو جاء رسول من قبل ملك وطلب من الرعية أن تصدق أنه رسول الملك ، وقدم لهم دليلاً فقال إنه سيطلب من الملك أن يغير عادته ويقوم مثلاً إذا استدعاء الرسول إلى ذلك . فإذا فعل الملك ما قال به الرسول فعنى هذا أنه يرغيب في أن يصدقته الناس أن هذا الرجل رسول من قبله ، ويرى الإمام أن امتناع الكذب على الله شرط فى قبول المعجزة .

١٩- وقد تعرض الإمام فى سياق حديثه عن النبوات والمعجزة للكرامات التى أثبتتها الأولياء وأثبت أن الكرامة والمعجزة لا يختلفان إلا فى أن المعجزة تحدث على أساس من دعوة الله لئليه ، فإن أصحاب الكهف وما جرى لهم من الآيات لا سبيل إلى رفضه وغير ذلك من الأمثلة ما وقع لمريم عليها السلام وأم موسى فالكرامات كالنبوات جائزة الوقوع عقلاً وسمعاً كما أنه يتعرض للسحر ويثبت أن الفقهاء قد اتفقوا على إثبات السحر إلا أن السحر لا يظهر إلا على يد من هو فاسق .

٢٠- يتعرض الإمام بعد ذلك لنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيتعرض أولاً للذين ينكرون نبوته وهم فى رأيه طائفتان تمسكت الأولى بمنع النسل وتمسكت الثانية بالمأثرة ، كما أثبت أن هناك طائفة من اليهود قبلت نبوة محمد ولكنها قصرت رسالته على العرب ، والإمام يثبت النسخ ويرى أنه « الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت . فخطاب آخر على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ » ودليل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم المعجزات ، ومن آياته القرآن ووجه الإعجاز فى القرآن ما اختص به من الجزالة والنظم الخارج عن جميع

أساليب كلام العرب ، ويرى الإمام أن من وجوه إعجاز القرآن أيضاً احتوائه على قصص الأولين والنبي كان آمياً ولم يدرس تاريخ الأولين ومن وجوه إعجاز القرآن أيضاً إشاليته على نبوءات متعلقة بالمستقبل صدقت كلها ولم تخان واحدة .

٢١- ويذكر الإمام بعد ذلك ما قام به النبي من معجزات سوى القرآن كاتفاق القمر وتسييح الخصى وانطلاق العجاء ، وتبع المياه من بين الأصابع ونحوها ثم يقول إن ما جوزه العقل ووجب به الشرع وجب القضاء بشوئته مثال ذلك عذاب القبر وسؤال مذكر ونكير .

٢٢- ثم يتعرض الإمام لأحكام الأنبياء عامة فيقول : إن النبوة ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه « أنت رسولى » فعنى لا ترجع إلى جسم النبي أو إلى علمه مثلاً ، ويرى الإمام أن الأنبياء معصومون من الفواحش وذلك بالإجماع والعقل لا يشهد على ذلك ولا يثبت .

٢٣- ثم يتعرض الإمام للأجال ويثبت أن أجل كل شيء وقته وكذلك يذكر أن الرزق هو كل ما انتفع به مستفيع والرزق يتقسم إلى المخطور والمباح ثم الأسعار وهى « إثبات أقدار إبدال الأشياء » ويرى أن الأسعار تجرى وتقع بإرادة الله .

٢٤- كما تعرض لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأثبت أنها واجبان بالإجماع ويرى الإمام أن هذه المسألة جديرة بأن يبحث فيها الفقهاء ولكنها مع ذلك لا تمتنع عن إثبات رأى فيها .

٢٥- كما جاز الإعادة وهو يعتمد على نص من الكتاب فى ذلك فيقول قال الله تعالى : « قل من يحى العظام وهى رمم ، قل يحيا الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (٣٦ : ٧٨ ، ٧٩) ثم أن العقل يجوز الإعادة على أساس أن الأشياء قد صرقت لها أن وجدت مرة ، فما وجد مرة فإعادة وقوعه جائزة ثم إن أن الحشر والنشر والحساب والثواب والعقاب كل هذه تشهد بجواز الإعادة وهى شواهد من السعيات . ومن

أحكام الآخرة عذاب القبر ومسألة منكر ونكير ، فأهل الحق يثبتون ذلك ، ويرون أنه جائز الوقوع بالعقل كما أن هناك شواهد من الكتاب الكريم تشهد بهذا الجواز مثل الآية الكريمة عن فرعون وآله : « وحاق بال فرعون سوء العذاب ، النار يعرضون عليها غدواً وعشيا من الآية ( ٤٥ : ٤٦ ) كما أن قوله تعالى : « ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد عذاب » دليل على وجود عذاب الآخرة .

والروح لدى الإمام أجسام لطيفة مشابهة للأجسام المخصوصة وهو يعتبر أن الحياة عرض تحيا به الجواهر ، والروح يحيا بالحياة أيضاً إن قامت به الحياة .

٢٦ - والجنة والنار مخلوقتان ، والعقل يقبل هذه الحقيقة ولا يعارضها ، وقد شهدت بذلك آيات الكتاب الكريم ، وقد أنكرت بعض طوائف المعتزلة خلق الجنة والنار على أساس أنه لا فائدة في خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب ، وقد رد عليهم الإمام بأن أعمال الباري تعالى لا تحمل على أغراض وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

٢٧ - ثم إن القول لا ترى استحالة في أن يكون هناك صراط وميزان وكتب يحاسب عليها الأفراد .

والثواب والعقاب لدى الإمام وأهل الحق فضل من الله تعالى . والذنوب متفاوتة على رتبها ، وهو يرى مع أهل الحق أن الشفاعة حق والإيمان لديه هو التصديق بالله تعالى والتوبة هي الرجوع عن الزلات ويثبت أن التوبة واجبة على المسلم باجتماع المسلمين .

٢٨ - أما قوله في الإمامة فيثبت فيه أولاً أن أئمة الأشعرية وقد أفاضوا في القول في الإمامة بما فيه الكفاية وما ذكره ، « متفق للمستفسر وإرشاد بالغ لمن يروم الغاية ودرك النهاية » . إلا أنه يثبت بعد ذلك أنه يرى إلى ذكر القواطع في هذه المسألة ويميز « المحيّدات عن القطعيّات » ويذكر في ذلك باباً في الأخبار فيقول : إن الخبر هو « ما يوصف بالصدق أو الكذب » وهذا

التعريف للخبر يحزه عن باقي أقسام الكلام ؛ كالأمر والهي ... الخ . ثم يذكر الإمام أقسام الخبر فيقول : إن منه ما يعلم صدقه بصفة قطعية لا تقبل الشك ومنه ما يقبل كذبه بصفة قطعية أيضاً ، ومنه ما يجوز فيه تقدير الصدق أو الكذب . ثم يثبت في وضوح أن الخبر الصدق هو ما وافق خبره المعلوم بصفة قطعية وذلك كالمحسوسات مثلاً والخبر المعلوم كذبه هو الذي يخالف خبره المعلوم ضرورة ونظراً . والصنف الثالث من الأخبار يتردد بين تثبيت مطابقتها وموافقتها للواقع وعدم موافقتها له ثم يتحدث بعد ذلك عن الخبر المتواتر فهو « ما يقبّله علم بخبره » وإذا تكاملت وتوافرت شرائطه وصفاته دل على الخبر عنه بصفة ضرورية لا تقبل الشك ، ويتعرض بعد ذلك الإمام لشروط التواتر فيثبت أولاً أن يكون الخبرون عالمين بما أخبروا عنه بصفة قطعية لا تقبل الشك . ثانياً أن يصدر الخبر عن عدد من الأفراد يتوقع منه أن يمثل ما هو سائد فعلاً في حكم العرف المستمر ، والإمام على العموم لا يحدد عدداً أدنى لثبوت الخبر المتواتر ، وينتقل من الحديث عن الخبر المتواتر إلى الإمامة ويثبت أن الإمامة تصح أو تترتب على صحة الإجماع ولذلك كان للخبر المتواتر أهميته في أمر الإمامة إذ أن الإمام لا بد أن يكون أفضل نبي عشيرته .

٢٩ - ويشير الإمام إلى مسألة هامة وهي أن النبي مانص على إمامة أحد من بعده ، وأن الإمامة لدى المسلمين كانت اختياراً وكانت تتم بالإجماع وقد تحدث عن الخلفاء الراشدين وأثبت أن إمامة أبي بكر تمت بالاختيار فقد ثبتت باجتماع الصحابة وللإمامة شروط منها أن يكون الإمام من أهل الاجتهاد بحيث لا يحتاج الأفراد إلى استفتاء غيره في أمورهم ، كما يجب أن يكون الإمام حريصاً على مصالح المسلمين ، قادراً على القيام بواجباته في أيام السلم والحرب ومن شرائط الإمامة لدى أهل الحق أن يكون الإمام قرشياً وقد أشار



الجويني إلى أن المرأة لا يجوز أن تقوم لإمامة وإنما يجوز كونها قاضية، وهو يثبت أن من تمت له الإمامة فلا يجوز خلعها من غير أن يصدر منه أمر يجمع عليه المسلمون بأنه من الأعمال الفاسقة لأن الإمامة تسمو على كل ما هو فاسق فاجر .

هذه هي أهم الآراء التي عرضها الإمام الجويني في مصنفه كتاب «الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» .

ونتبين مما سبق أن هذا المصنف يعالج الكثير من المسائل الكلامية . تلك المسائل التي كانت تحير عقول أهل عصر الإمام إذ أنه صرح في مقدمته لهذا المصنف أنه وجد «المقائد عرية عن البرهان» بالرغم من وجود الكثير من الكتب التي تحوى الأقوال الساطعة والبراهين القاطعة .

وإشارة الإمام إلى ذلك في تلك المقدمة تدل على أن هذا المصنف كان أول مصنفات إمام الحرمين التي صنفها لسد تلك الثغرة أو لإكمال ذلك القصص في مصنفات التوحيد على العموم «ومصنفات أهل السنة على الخصوص» .

فاذا أضفنا إلى ذلك أن الكتاب قد ظهر عند ما جلس الإمام ليدرس على رأس المدرسة النظامية بنيسابور فهذا يعنى أنه درس وشرحت مسائله وبسطت أمور التوحيد فيه أمام عدد وفير من التلاميذ يربو على الأربعمائة على نحو ما ورد في تراجم الإمام وكان هؤلاء التلاميذ قد جاءوا إليه من جميع أرجاء البلاد ويترتب على ذلك أنهم عند ما رجعوا إلى بلادهم نقلوا معهم الردود التي وقعوا عليها على لسان الإمام في مصنفه هذا ونشروا بذلك الأدلة والبراهين التي أثبتت لإرساء قواعد المذهب مما جعل لهذا المصنف شهرة لا تعدوا شهرة وخصوصاً وأن ظهور هذا المصنف قد اقترن بظهور

سياسة نظام الملك<sup>(١)</sup> التي كانت ترمي إلى تجميع القلوب حول أمراء السلاجوقين الذين كانوا من أهل السنة مما أعطى لها فرصة الانتشار في جو هادئ نسبياً عن جو الشطر الأول من حياة الإمام .

ثم هناك حقيقة أخرى وهي أن الأسلوب الذي عرض به الإمام أفكاره في هذا المصنف وطريقته في معالجة وسائل التوحيد قد ساعدت على بقاء هذه الأفكار حية في قلوب الأجيال اللاحقة لعصر الإمام والحقيقة أن الإمام قد اتجه منهجاً لم يسبق إليه ذلك أنه وضع المنهج الذي يسير عليه في معالجة أمور التوحيد . فالإمام من القائلين بضرورة اتباع مذهب في المعرفة للتحقق بالعلم .

وأهم ما يتميز به في هذا المذهب أنه فرق بين متاهج البحث في العلوم بحسب موضوعات المعرفة وموضوعات المعرفة لديه ثلاثة : ما يدرك بالعقل وحده ، وما يدرك بالسمع وحده ، وما يدرك بالعقل والسمع سوياً ، والأصول تدخل في هذا اللون الأخير من المعرفة . ومنهج ما يعرف بالعقل والسمع سوياً وهو المنهج الاستنباطي .

هذا المنهج يقوم على حدود توضع وضماً وتستنبط منها النتائج . وكل ما يتطلبه أن تتفق خطوات الباحث فيه وما قرره لنفسه في البداية من شروط تنحصر في التعريفات الأولى .

وهنا نذكر أن الإمام مثلاً عند تناوله لمسألة الحدوث قد طبق المنهج الاستنباطي وكان له بالتالي أن يفرض ما شاء من الفروض عند شروعه في البحث .

(١) قال نظام الملك عند ما وصى به الوائشون لدى ملك شاه بأن الأموال التي ينفقها الوزير على المدارس تقيم جيئاً يركز رايته في سور القسطنطينية . أجاب نظام الملك في صرخ الدفاع عن نفسه بقوله : «إني أقت جيئاً يسمى جيئ الله إذا قامت جيوشك ليلا قامت جيوش الليل على أقدامها صفوقاً بين يدي رهبا فأرسلوا دموعهم وألقوا السهم ، وهدوا إلى الله أكتهم بالدعاء لك وبنجوشك ، فأنت جيوشك في حضانتهم تعيشون ، وبدانهم يتجلبون . ووبركاهم تطرون وترزقون» - زكي ساراك : الأخلاق - ص ٩

ولذا تراه صاحب أكثر من مذهب في إثبات الحدوث  
فسار تارة على أصول أهل الحق ففرض فروضهم  
وهي ما يسمونه بالمصطلحات وبني معهم نسقاً أو مذهباً  
في إثبات الحدوث يختلف عن النسق أو المذهب الذي  
بناه لنفسه والذي يختلف عن الأول في أنه لا يقوم على  
تقسيم الموجود العيني إلى جوهر وعرض ، وإنما يبين  
الجواز في كل موجود سوى الله تعالى بالمشاهدة التي  
يتبعها النظر على نحو ما تراه مبسوطاً في كتابه العقيدة  
النظامية .

والإمام في مصنفه الإرشاد يعرض طرق أهل الحق  
ولذلك يتناول أقوال السابقين عليه بالبحث والتفنيد  
فيقبل ما يترأى له أنه حق ويرفض ما يبين له أنه  
باطل وهو في هذا كله يحاول أن يقض ويحلل ويرد  
على المناوئين للمذهب .

وسنعرض الآن أمثلة من كتاب الإرشاد لبيان  
أسلوب الإمام . ويتبين أساويه في أولى المسائل التي  
يعالجها في هذا المصنف وهي « القول في حدوث  
العالم » .

« اعلموا أرشدكم الله أن الموحدين تواطئوا على  
عبارات في أغراضهم ، ابتغاء منهم لجمع المعاني الكثيرة  
في العبارات الوجيزة .

فما يستعملونه ، وهو منطوق به لغة وشرعاً ،  
العالم ، وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفه ذاته .  
ثم العالم جواهر وأعراض ، فالجوهر هو المتحيز وكل  
ذي حجم متحيز ، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر  
كالألوان والطعوم والروائح ، والحياة والموت ،  
والعلوم والإرادات والقدرة ، القائمة بالجوهر .

ومما يطلقونه الأكوان ، وهي الحركة والسكون  
والاجتماع والافتراق ، ويجمعها ما يخص الجوهر  
بمكان أو تقدير مكان .

والجسم في اصطلاح الموحدين المؤلف ، فإذا

ألف جوهران كانا جسماً . إذ كل واحد مؤتلف  
مع الثاني

ثم حدث الجواهر بيني على أصول . منها إثبات  
الأعراض . ومنها إثبات حدثها ، ومنها إثبات استحالة  
نعمى الجواهر عن الأعراض . ومنها إثبات استحالة  
حوادث لا أول لها . فإذا ثبتت هذه الأصول . ترتب  
عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث . وما لا يسبق  
الحادث حادث

ويشير الإمام في أثناء عرضه هذه الآراء إلى أقوال  
الخصوم فيقول :

« فأما الأصل الأول فقد أنكرته طوائف من  
الملحدة . ومو إثبات الأعراض . وزعموا أن لا موجود  
إلا الجواهر ، والدليل على إثبات الأعراض أنا إذا رأينا  
جوهراً ساكناً ، ثم رأيناه متحركاً مختصاً بالجهة التي  
انتقل إليها مفارقاً للتي انتقل عنها ، فعلى اضطراب تعلم  
أن اختصاصه بجهته من الممكنات وليس من الواجبات ،  
إذ لا يستحيل تقدير بقاء الجوهر في الجهة الأولى .  
والحكم الجائر بثبوته والجائر انتفاؤه إذا تخصص بالثبوت  
بدلاً من الانتفاء المحوز ، افتقر إلى مقتضى يقتضى له  
الاختصاص بالثبوت ، وذلك معلوم أيضاً على البلية .

فإذا تقرر ذلك لم يحل المقتضى من أن يكون نفس  
الجوهر إذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التي فرضنا  
الكلام فيها ما دامت نفسه ، ولاستحال عليه الزوال  
عنها والانتقال إلى غيرها ، فثبت أن المقتضى زائد على  
الجوهر . ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عدماً ، إذ  
لا فرق بين نفي المقتضى وبين تقدير مقتضى منفي .  
فإذا صح كون المقتضى ثابتاً زائداً على الجوهر ، لم يحل  
من أن يكون مثلاً له أو خلافاً . ويطل أن يكون مثلاً  
له فإن مثل الجوهر جوهر ، ولو اقتضى جوهر  
اختصاصاً لجوهر غيره بجهة لاستحال اختصاصه بذلك  
الجهة مع تقدير انتفاء الجوهر الذي قدر مقتضياً وليس

الأمر كذلك ثم ليس أحد الجوهرين ، بأن يكون مقتضياً اختصاصاً ، أولى من الثاني

فإذا ثبت مقتضى الرائد على الجوهر ، وتقرر أنه خلافه لم يخل من أن يكون فاعلاً مختاراً . أو معنى موجباً . فإن كان معنى موجباً ، تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته إذ لو لم يكن له به اختصاص لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره . والذي وصفناه هو الغرض الذي ابتغيناه .

وإن قدر مقدر التخصص فاعلاً . والكلام في جوهر مستمر الوجود ، كذلك كان ذلك محالاً . إذ الباقى لا يفعل . ولا بد للفاعل من فعل فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض . وهو من أهم الأعراض في إثبات حدث العالم .

هذا فيما يتعلق بالأصل الأول ثم ينتقل إلى الأصل الثاني فيقول :

« والأصل الثاني ، إثبات حدث الأعراض ، والغرض من ذلك يترتب على أصول . منها إيضاح استحالة عدم القديم ، ومنها استحالة عدم قيام الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها ، ومنها الرد على القائمين بالكون والظهور والأولى أن نطرد دلالة في حدث الأعراض » .

ويتحدث في هذا الأصل عن الكون واستحالة القديم واستحالة قيام الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها معتمداً في ذلك على معنى الامكان والاستحالة العقليتين ثم يقول :

« وأما الأصل الثالث ، فهو تبين استحالة تعرى الجوهر عن الأعراض ، فالذى صار إليه أهل الحق : أن الجوهر لا يخلو من كل جنس من الأعراض وعن جميع أضداده ، إن كانت له أضداد ، وإن كان له ضد واحد ، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين فإن قدر عرض لا ضد له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .

وجوزت للملحة خلو الجواهر عن جميع الأعراض والجواهر في اصطلاحهم تسمى أقبول والأعراض تسمى الصورة . وجوز الصالحى خلو عن جميع الأعراض ابتداء . ومنع البصريون من المعزلة العرو عن الأكوان وجوزوا الخلو عمداً ، وقال الكعبي ومتبعوه : يجوز الخلو عن الأكوان ويمتنع عن الألوان وكل مخالف لنا يوافقنا على امتنع العرو عن الأغراض . بعد قبول الجواهر لها . فيعرض الكلام مع الملحة في الأكوان ، فإن القول فيها يستند إلى الضرورة فلنا ببدية العقل . نعم أن الجواهر القابلة للاجتماع والاقتران لا تعقل غير متماسة ولا متباينة

ومما يوضح ذلك أنها إذا اجتمعت فيما لم ير لها يقرر في العقل اجتماعها إلا عن افتراق سابق ، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع ، وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها ، اضطرونا إلى العلم بأن الافتراق مسبق بجمع

وغيرنا في روم إثبات حدث العالم يتضح بقبول الأكوان فإن حاولنا رداً على المعزلة فيما خالفنا فيه تمسكنا بتكتين : إحداهما الاستشهاد بالاجماع على امتناع العرو عن الأعراض بعد الاتصاف بها .

فقول : كل عرض باق ، فانه ينتفى عن محله بطريان ضد فيه ، ثم الضد إنما يطرأ في حال عدم المنتفى به على زعمهم ، فلذا انتفى البياض فهلا جاز ألا يحدث بعد انتفائه لون ، إن كان يجوز تقدير الخلو من الألوان ابتداءً ، وتطرد هذه الطريقة في أجناس الأعراض

ونقول أيضاً : الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى ، أنه لو قامت به لم يخل عنها وذلك يقضى لحده ، فإذا جوز الخصم عرو الجوهر عن الحوادث ، مع قبوله لها صحة وجوازاً . فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول البارئ تعالى للحوادث ، وينتقل بعد ذلك إلى الأصل الرابع فيقول :

مع نفى الأوليّة تناقض ، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر .

وضرب المحصلون مثالين في الوجهين ، فقالوا : مثال إثبات حوادث لا أول لها ، قول القائل لمن مخاطبه : لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً . ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً فلا بتصور أن يعطى على حكم شرطه ديناراً ولا درهماً

ومثال ما ألزمونا ، أن يقول القائل : لا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك بعده درهماً ، ولا أعطيك درهماً إلا وأعطيك بعده ديناراً ، فيتصور منه أن يجرى على حكم الشرط .

ثم ينتهى قوله في هذه المسألة بما يسمى الأذهان للمسائل التي تلها فيقول :

فإذا ثبت بما ذكرناه ، الأعراض وحدوثها ، واستحالة تعرى الجواهر عنها ، واستنادها إلى أول فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لا تسبقها . وما لا يسبق الحوادث فهو على الاضطرار حادث .

وهذه الملع كافية في إثبات حدث الجواهر والأعراض ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل إلى العلم بالصانع ، وبالله التوفيق .

وينتهى بذلك إلى المسألة التي تلها وهكذا . فالإمام إذن يعرض في تسلسل واتساق منطقي أقوال الأصوليين السابقين عليه ، بحيث ينتهى بالناظر إلى الغاية المرجوة وهي تبين العقائد بالعقل على أسس ثابتة قوية لا تقبل الدحض والتشكيك .

والأصل الرابع ، يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها ، والاعتناء بهذا الركن حتم ، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول ، ثم لم تزل الحوادث في عالم السكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح . وكل ذلك مسبوق بمثله وكل ولد مسبوق بوالده وكل نوع مسبوق ببذره وكل بيضة مسبقة بدجاجة

فنقول : موجب أصاحكم يقضى بدخول حوادث لا نهاية لأعدادها . ولا غاية لآحادها ، على التعاقب في الوجود ، وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول ، فانا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها .

ونقول : من أصل الملحدة ، أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصرم بالواحد على أثر الواحد ، فإذا انصرفت الدورة التي قبل هذه الدورات ، آذن انقضواها وانهاؤها بتناهيها ، وهذا القدر كاف في غرضنا

فإن قيل : مقام أهل الجنان مؤبد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها ، قلنا : المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى آحاداً على التوالي وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتناهى ، ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالى ما لا يحصره عدد ولا يحصيه أمد . والذي يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ما له أول وإثبات الحوادث

# الاستاتيكا لكروتشه

بقلم

الأستاذ أحمد محمد محمود

مدرس الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة

## سيرته وأثره في الفكر العالمي

حصوله على درجات علمية ، ووصفه الأيام التي أمضاها في روما بأنها كانت أروع أيام حياته . فالتظاهر أنه لم يرض عن هذه الدراسة أو عن الحياة الدبلوماسية التي كان في النية اشتغالها بها بعد انتهاء هذه الدراسة . ولذا فانه فضل الرجوع إلى نابلي وإلى مكتبته فيها . والاعتماد على نفسه في البحث والتأمل ، إلى جانب القيام بإدارة أملاكه التي لم يكن يحسن الإشراف عليها . وبدأ يدرس بنفسه تاريخ نابلي وراثتها الشعبي والفولكلوري . كما قام بتحقيق بعض مخطوطات قديمة . وزار أسبانيا لكي يعرف كيف تم التفاعل بين حضارتى أسبانيا ومدينة نابلي . وبدأ أمكنه قبل بلوغ الثلاثين من عمره ، أن يعرف في نابلي ، بل وفي جميع أنحاء إيطاليا علماً مبرزاً من أعلام التاريخ والفيلولوجيا « علم اللغات » .

ولم تتمخض سنوات الدراسة في روما ، إلا عن بعض ذكريات أئمة يغيضة . وكانت الفائدة الوحيدة التي جناها من تلك السنوات هي صداقة عميقة « بأنطونيو لابرولا » أستاذ فلسفة الأخلاق في روما . وفي سنة ١٨٩٥ أعلن لابرولا انضمامه لاشتراكيين . وطلب من كروتشه المساعدة في نشر مقالاته عن تعاليم

بندتو كروتشه فيسوف من احدثين . معروف بمؤلفاته الفلسفية والتاريخية والأدبية . وقد تميز بوجه خاص بكتاباته في الاستاتيكا وفلسفة التاريخ . ولد سنة ١٨٦٦ في إيطاليا في مقاطعة أبروزي Abruzzi الجبلية ، نقرية من نابلي من أبوين ثريين . وأمضى طفولته في نابلي . وكانت أوب محبة كبيرة صادفها هي مصرع والديه وشقيقته في حادث زلزال وقع في بلدة اسقيا Ischia أثناء زيارتهم لها . واستطاع كروتشه أن ينجو بعد أن ظل مدفوناً تحت الأنقاض أكثر من اثني عشر ساعة . وإن كانت بعض ضلوعه قد أصيبت من جراء ذلك . وكان هذا الحادث أثر كبير في حياته . ولذلك أهدى كتابه الكبير الأول « الاستاتيكا » . إلى والديه . « باسكواني ولويزا سيباري » : وإلى شقيقته الوحيدة ، ماريانا . والثراء وحده لا يفسر نفور كروتشه من دراسة القانون في روما . وعدم انضمامه في التعليم وعدم

( ١ ) حرب مدونة أن ترجم كلمة استاتيكا aesthetics كحكمة علم اهل . ومن تصح هذه الكلمة الحرة عند كلام عن فلسفة كروتشه . في جميعها هذا . من غير والتمه . لعل أكثر من حاجة كما هي في الترجمة

كارل ماركس . ويقول كروثه أنه قد قرأ هذه المقالات مراراً ، وأنها قد صادفت هوى في نفسه ، ومن ثم فإنه أقبل في فهم على دراسة الاقتصاد . وقرأ لهذا الغرض كل ما نشره الاشتراكيون الألمان والإيطاليون . وبدأ يقتنع بأهمية دور التاريخ والعمل الإنساني . وقد كتب لهذا الغرض عدة مقالات في مجلة *La Devenir* بباريس ، كما أنه راسل « جورج سوريل » . غير أن النتيجة الأخيرة التي اهتدى إليها بعد حاسته البالغة للماركسيين هي أن المذهب الماركسي عديم الأهمية من الناحية الفلسفية ، كما أنه زائر بالأخطاء الاقتصادية .

وتابع كروثه دراساته وكان في هذا الوقت في الخامسة والثلاثين من عمره . وتمخضت سنوات البحث والتأمل والقراءة الحرة عن مذهبه الفلسفي الذي أودعه أربعة كتب متعاقبة عن « الاستاتيكا » و « المنطق » و « الناحية العملية » ، ( فيه تناول الاقتصاد والأخلاق والكتابة التاريخية ) ، وعن دراسات شائقة عن فيكو وهيجل . وانتهى من نشر هذه الكتب قبيل الحرب العظمى الأولى مباشرة ، وعين سنة ١٩١٠ عضواً بمجلس الشيوخ مدى الحياة .

وفي نفس السنة التي أصدر فيها كتابه الكبير الأول « استاتيكا » أنشأ كذلك مجلة النقد *La Critica* التي ظلت تصدر بغير توقف حتى سنة ١٩٤٣ . وقد اتصفت هذه المجلة بالعنف والصرامة ، وبمحاربتها نزعات أدعياء العلم من الطبيعيين والفنييين ، وأصنام الأدب والفكر من أمثال جبريل دانزيو *Gabriele d'Annunzio* و « جيوفاني باسكولي » *Giovanni Pascoli* و « أنطونيو فوجاززارو » *Antonio Fogazzaro* ، وسرعان ما دب الخلاف بينه وبين الفيلسوف الإيطالي جنتيله الذي كان يعاونه في تحرير هذه المجلة ، وانتهى هذا الخلاف بالقطيعة .

وبعد انتهاء الحرب ، وفي سنة ١٩٢٠ اشترك كروثه - وزيراً للمعارف في وزارة جيوليتي المحايدة . وظل في هذا المنصب إلى أن جاء موسوليني الذي أیده كروثه في البداية لاقتناعه بضرورة الإصلاح والقضاء على القوضى والاضطراب . إلا أنه عاداه بعد ذلك سنة ١٩٢٥ بسبب نزوع موسوليني إلى الطغيان والديمقراطية وافقاره إلى أية رسالة حضارية حققة . ولقد كتب كروثه عدة انتقادات ترتب عليها اعتدائه الفاشيست على مكتبته الكبيرة في نابلي ، ولولا استيصاله في الدفاع عنها بالاشتراك مع زوجته لتمكن هؤلاء المشاغبون من احراقها عن آخرها .

ومن التواذر الطريفة التي تروى عن علاقة كروثه بموسوليني ، أن موسوليني قد قال مزهواً ، بأنه لم يقرأ أية صفحة من كتب كروثه . ورد كروثه على هذا الكلام بأن موسوليني قد سبق أن استشهد ببعض كلماته فيما مضى ، إلا أنه ما من شك في أن ما قاله موسوليني قد يكون صحيحاً ، لأن آخرين هم الذين يكذبون مقالاته .

وانضم بعد ذلك إلى حزب الأحرار ، وحاول في عدة مناسبات بوصفه عضواً في الشيوخ اظهار عدائه للحكومة : التي ردت على ذلك بتحريم تداول كتبه في مدارسها ومعاهدها ، كما أنها حظرت زيارة قصره « بالاسو فيلو مارينو » *Philomarinò* ، وأقصت من تجرأوا على القيام بهذه الزيارة عن المراكز العلمية والوظائف الحكومية . وبهذا اضطّر كروثه إلى الابتعاد عن الحياة العامة زهاء سبعة عشر عاماً واصل فيها نشاطه الذهني ، فقد استمرت مجلة « النقد » ( *الكريتيكا* ) في الظهور ، كما أمكنه أن يؤلف عدة كتب أهمها « تاريخ نابلي » و « تاريخ إيطاليا من الوحدة إلى الحرب الأوروبية » و « تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر » و « تاريخ عصر الباروك » ، وطاقفة أخرى من

المقالات الأدبية والفلسفية . ونجحت هذه الكتب التي كانت توزع بطريقة تكاد تكون مختلصة ، في خلق طائفة من المؤمنين بالحرية ومبادئ كروتشه ، ظهوروا سنة ١٩٤٣ بعد أن دخل الحلفاء إيطاليا . وكان كروتشه في هذا الوقت في جزيرة « سوريانو » ، واعتقد حينئذ أن الألمان قد قبضوا عليه ، فجد الإنجليز في البحث عنه — ولعلمهم أرادوا القيام بالدعاية على حساب الفيلسوف المسكين — واهتدوا إليه هناك وجاءوا به إلى جزيرة كابري معزراً مكرماً . ورفض كروتشه التعاون مع الملك فيكتور عمانويل ، كما رفض أن يرأس الوزارة أو يرشح نفسه للجمهورية ، واكتفى بوزارة المعارف مرة ثانية . وحول مكتبته الكبيرة إلى معهد للدراسات التاريخية . ومن المواقفات المؤثرة أن يقتل في هذا الوقت الفيلسوف الإيطالي الكبير الآخر « جنتيله » الذي تعاون مع الفاشيين وتولى وزارة المعارف أثناء حكمهم وعدة مناصب كبيرة أخرى . وبرغم الخصومة التي كانت بينهما فقد حزن كروتشه عندما علم بمصيره ، وقال في مذكراته أنه كان يود « لو استطاع أن يحافظ على سلامة صديقه القديم ، وذلك لكي يعيده إلى الدراسات التي كان قد ابتعد عنها » .

من هذا يتضح أن حياة كروتشه التي دامت أكثر من ست وعشرين سنة ، لأنه مات سنة ١٩٥٢ ، حافلة بالأحداث . والإفاضة في هذا الصدد واجب كاتب السير . وإن كانت الإحاطة بسيرته قد لا تخلو من فائدة فيلقاء ضوء على بعض المواقف الفلسفية ، شريطة ألا يقبل القارئ كل ما يذكر له . إذ أننا نلاحظ أن بعض كتاب السير قد حاولوا تصوير كروتشه زعيماً سياسياً قادراً على تحدى موسوليني في أوج سلطته ، وقادراً على انتقاد إيطاليا في غنتها بعد الحرب . وقد تشكك الفيلسوف

نفسه في نجاحه على الاضطلاع بمثل هذا الدور . إذ لم يكن من المتوقع لشيخ هرم قد جاوز الثمانين ، أن يتولى هذه المهمة . كما أنه ربما تعلق على فيلسوف من طراز كروتشه أن يحظى بشعبية حقيقية ، لأن السواد الأعظم من الناس لا يتأثر بالأفكار الفلسفية تأثراً مباشراً ، وأظنه يتأثر بها بعد أن تتخذ شكلاً آخر ، أو تصبح ذات معنى قد يكون مختلفاً تماماً عما دار في ذهن الفيلسوف .

وأثر كروتشه في الفكر العالمي بعيد إلى أقصى حد . إذ لا يخفى أى كتاب يظهر هذه الأيام في فلسفى الفن والتاريخ من الإشارة إلى نظرياته سواء اتفق معه في الرأي أو خالفه فيه .

ولكروتشه كذلك أثر واضح في توجيه عناية المفكرين إلى الفلسفة الإيطالية برمتها . فقد تعرضت هذه الفلسفة للاهمال طويلاً ، ولم يكن يشار إليها إلا لإشارات عابرة في الحواشي والموامش ، وقيل في بعض الأحيان ، في محاولة للانتقاص من قيمتها ، أن محاولات الفلاسفة الرومان الأوائل كانت مجرد محاكاة للبيقوريين والروافين من فلاسفة العهد الأخير في اليونان . والفلسفة الإيطالية في العصور الوسطى أفكار مسيحية لا تنتمى إلى دولة بالذات . كما قيل عن الفلسفة الإيطالية الحديثة أنها مجرد تفسير لبعض الأفكار المثالية الألمانية ، أو ترديد للوضعية الفرنسية . ولا أظن أن أحداً من الفلاسفة الإيطاليين ، قبل كروتشه ، من أمثال « دى سانكتيس » و « برتراندو أسبافنتا » و « جنتيله » برغم محاولاتهم الكثيرة في إثبات سبق فلسفى « برونو » و « كامبيللا » لفلسفات ديكارت وسينوزا ولوك في التحرر من الأرسطية ، ومحاولاتهم إثبات فضل فيكو Vico على فلسفى التاريخ والنق ، وإظهار تشابه دور جالوبى و « رومينى » Rosmini و « جويبرتى » مع

دور «فيشته» و «شلنج» و «هيجل» في تفسير الكانطية،  
قد استطاع أن يرغم المفكرين في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا  
على ضرورة العناية بالفكر الإيطالي ، بل وترجمة  
أغلب آثاره إلى أكثر اللغات الحية .

ويكفي أن أذكر للدلالة على هذا الاهتمام ظهور  
عدة أنصار متعصبين لكرونتشه والفلسفة الإيطالية في  
ألمانيا وإنجلترا بوجه خاص ، بل لقد حاول بعض  
الفلاسفة الإنجليز من أمثال «كاريت» و «كولنجود»  
أن يهاجموا الفلسفة الإنجليزية على ضوء فلسفتهم  
التاريخية والفنية المتأثرة بفلسفة كرونتشه .

هذا موجز لسيرة كرونتشه، وأثره العظيم في الفكر  
الإيطالي والثقافة العالمية . ولا أظنه كان قادراً على  
إدراك غايته الفلسفية الكبرى بغير خلق علمي قويم ،  
وبغير شجاعة حقه في ابتداء الرأي ، وبغير إرادة صلبة  
قد استطاعت أن تواجه جميع الأزمات ، من فكرية  
نفسية وسياسية . وتشهد مؤلفاته الكثيرة بأمانته في  
اتباع العبارات التي استعملها أول عدد أصدره من مجلة  
«النقد» «الكريثيكا» ، أي قوله :

«نحن نعتزم أن نكافح من أجل الوصول إلى  
نظام فكري محدد . ولن يسمى إلى المعرفة الحقبة شيء  
أكثر من التسامح الخاطيء» ، أو بمعنى أصح أكثر من  
عدم الثبات على الرأي أو التشكك . والخصومة الصريحة  
ومواجهة الخصوم بشجاعة ، أفضل بكثير من الأخوة  
الزائفة ، غير المحذية .

بقي بعد ذلك أن ننشر قائمة صغيرة بأشهر مؤلفات  
كرونتشه وتواريخ ظهورها. استاتيقا ١٩٠٢ Estetica —  
«المنطق» ١٩٠٥ Logica — الناحية العملية ١٩٠٨  
Pratica — «الكتابة التاريخية» ١٩١٦ Storiografia وكتابه  
عن «المادية التاريخية» ١٩١٦ Materialismo Storico

ed Economia Marvistica بحث عن هيجل ١٩٠٦ ،  
Saggio sulo Hegel «أريوستو» ، وشكسبير  
Ariosto, Shakespeare Corneille ، وكونريل «  
تاريخ الحكم في نابلي» ١٩٢٠ Storia del Regno  
di Napoli «تاريخ إيطاليا من ١٨٧١ إلى ١٩١٥»  
Storia d'Italia del 1871 al 1915 ( ١٩٢٥ ) —  
«تاريخ عصر الباروك في إيطاليا ١٩٢٩» Storia  
dell'Era Barocca in Italia. — «تاريخ أوروبا في  
القرن التاسع عشر» — «الشعر ١٩٣٦» «Poesia»  
«Storia com Pensiero e come Azione»  
التاريخ بوصفه تأملًا وعملاً .

وكتاب «فلسفتي» ، وفيه جمع «كاريت» مقتطفات  
من كتب كرونتشه ، وأطلع الفيلسوف عليها ، وقد  
نشرت باللغة الإنجليزية بعنوان My Philosophy

## كتاب الاستاتيقا

كتاب الاستاتيقا قد يعد أفضل مدخل لفلسفة  
كرونتشه ، إذ هو ليس مجرد كتاب في الاستاتيقا كما  
يفهم من عنوانه ، كما أنه قد تضمن منهج كرونتشه  
الفلسفي في النقد الأدبي الذي اشتهر به إلى جانب شهرته  
الفلسفية ، وألف بعض دراسات فيه مثل كتبه عن  
«فيكو» و «هيجل» و «ماركس» ، و «جوتيه»  
و «شيكسبير» ، وقد أوضح كرونتشه منهجه في مقدمة  
هذا الكتاب بقوله :

«إن الفلسفة وحدة ، وعندما نتناول بالبحث  
الاستاتيقا أو المنطق أو الأخلاق ، فإننا نبحث الفلسفة  
برمتها على اللوام ، حتى إذا اضطررنا لأغراض الفهم  
أن نركز على جانب واحد فحسب من هذه الوحدة التي  
لا تتجزأ . وبالنظر إلى وجود ارتباط وثيق بين جميع



جوانب الفلسفة ، لذا تؤدي إساءة فهم الفعل الاستاتيقي والخيال الابتداعي - أى أول مظهر من مظاهر الروح - أو الدعامة التي ترتكن إليها سائر الأفعال ، إلى الخطأ في تصور باقى الجوانب والتشكك فيها - وتحدث هذه الأخطاء في علم النفس ، كما تحدث في المنطق والتاريخ والفلسفة العملية - ولو كانت اللغة هى أول مظهر روحى ، وكان الشكل الاستاتيقي هو اللغة ذاتها - وفقاً للمفهوم العلمى الحق ، فلن يكون هناك طائل وراء محاولة فهم جوانب الحياة والروح ، ' اللاحقة والأكثر تعقيداً ' ، بوضوح ما دامت المرحلة الأولى قد عرفت معرفة رديئة مشوهة بمسوخة » .

وفى مذهب كروتشه ، الواقع هو الروح - ويمكن تصور الروح مكونة من أربعة وجوه أو جوانب ، هى الجوانب الحدسية والمنطقية والاقتصادية والأخلاقية . ويمثل الجانبان الأولان فعل الروح النظرى ، أما الجانبان الآخران فيمثلان الفعل العملى - وتسبق الناحية النظرية الناحية العملية والعكس غير صحيح - كذلك يتبع التصور أو المنطق الحدس ، كما أن الفعل الأخلاقى يعقب الفعل الاقتصادى ، ولا يصح قلب هذه الصلات أو عكسها .

والعرفة لها صورتان - فهى إما حدسية أو منطقية - أى أنها إما مستمدة عن طريق الخيال أو عن طريق العقل ، أو هى معرفة بالفرد أو بالكلى - والحدس هو صورة المعرفة التى لا تتغير ما هو مفرد ، وفيه لا يقوم التصور بأى دور ظاهرى : إذ أنه بوصفه أول مرحلة فى الفعل النظرى مستقل عن التصور - ونحن فى حياتنا العادية كثيراً ما نرجع إلى المعرفة الحدسية ، ويتجلى هذا عند ما نعرف بأن حقائق معينة غير قابلة للتعريف أو البرهنة ، ولذا فنن الواجب أن نعرف

حدسياً ، والمعرفة الحدسية ليست بحاجة إلى التوجيه - إذ أنها قادرة على الاعتماد على نفسها بطريقها الخاصة - ولا جدال أنه بالإمكان الاهتداء إلى تصورات متميزة بحدوس أما العكس فغير صحيح .

وعالماً ما يساء فهم الحدس - فيظن فى بعض الأحيان أنه مماثل للإدراك الحسى - أو لمعرفة الواقع الفعلى - أو لإدراك أى شىء بوصفه حقيقة - وهذا غير صحيح ، لأن التفرقة بين ما هو واقع وغير واقع شىء ، خارج عن نطاق طبيعة الحدس - والحدس شىء آخر غير الحس كذلك - إذ أن لدينا حدوساً خالية من أى أثر للمكان والزمان مثل كون السماء أو صبيحة الألم ، كما أن هناك حدوساً يتوافر فيها المكان وحده أو الزمان وحده - والمكان والزمان ليسا مقولتين أوليتين ، إذ أنه يعتقد الآن أنهما معقدتان فى تكوينهما إلى أبعد حد .

خطأ آخر يقع فيه السيكولوجيون عادة ، وهو الظن بأن الحدس هو ما كان محسوساً ولم يعد كذلك ، أى أصبح صورة متمثلة أو صورة متخيلة image غير أن هناك وسيلة مؤكدة للتفرقة بين الحدس الحق والصورة المتخيلة ، التى تعد أقل مرتبة منه - إذ أن الحدس روحى ، أما الصورة المتخيلة فتشع طبيعى ميكانيكى سلبى - والحدس الحق تعبير كذلك - وكل ما عجز عن الظهور فى مظهر التعبير ليس بحدس - أنه لا يزيد عن أثر حسى أو واقعة طبيعية ، وكثيراً ما يذكر الناس أن لديهم الكثير من الحدوس فى ذهنهم إلا أنهم يعجزون عن التعبير عنها ، ولو كان هذا صحيحاً - لأمكنهم أن يتبدعوا الألفاظ الملائمة ، ولأمكنهم التعبير - إذ الواقع أن هناك جانباً من الشاعر أو الموسيقى أو المصور أو الكاتب فى كل إنسان ، والفارق بين الفنان الحق والإنسان العادى لا يتعدى الفارق فى الكم .

التعبير ، أى بمجرد تصورنا أى شكل أو تمثال أو لحن موسيقى ، إذ لا تدعو الحاجة بعد ذلك إلى إضافة أى شيء آخر . فإذا قمنا بالغناء ، أو تناولنا أدوات التصوير ، أو حاولنا العزف على البيانو ، فلن يكون هذا العمل ضمن المرحلة الاستاتيكية أو الفنية ، فى هذه الحالة نكون قد اتجهنا إلى مرحلة تتبع قواعد وأصولا أخرى ، ولذا غالباً ما يميز الناس بين مرحلتين فى الفن ، إحداهما باطنية والأخرى خارجية ، كما يميز آخرون بين المرحلة الاستاتيكية والأخرى الفنية . . والاختلاف هو مجرد اختلاف لغوى ، ما من شك فى أنه مسموح به وان لم يكن مستصوباً .

والبحث عن غاية للفن مسألة تدعو إلى السخرية ، إذ أن تحديد غاية ، يعنى الاختيار ، والتجربة الاستاتيكية تجربة إلزامية ليست خاضعة للاختيار . كما أن القول بانتقاء المادة الفنية خطأ آخر من نفس النوع ، لأن انتقاء التأثيرات والأحاسيس يعنى أنها قد تحولت إلى تعبيرات ، كما أن الانتقاء يعنى وجود الإرادة . وهى خصائص تخص المرحلة العملية ، لا المرحلة النظرية الأولى التى يتحقق فيها التعبير الذى هو مجرد إلهام حر . ولذا لا يحق للنقاد توجيه اللوم إلى محتوى العمل الفني أو مضمونه ، أو القول بأنه قد أسئ اختياره ، لأن الفنان لا يستطيع أن يحصل على الهام إلا بما أثار روحه ، ولذا فإن على النقاد أن يعملوا على تغيير الظروف التى أحاطت بالفنان أو التى أدت إلى ظهور هذه الالهامات ، إذ ما دام القبح سائداً ، والانهطاط قائماً فى الواقع ، وبغرض نفسه على الفنان ، فلا محل للقول بمنع التعبير عن مثل هذه الأشياء .

ويترتب على تعلق اختيار مضمون الفن ، استقلاله ومعنى هذا هو أن الفن مستقل عن كل من العلم

ويعد أن تكلم كروثشه عن الحدس ، وبين أن أهم خصائصه هى قدرته على اتخاذ شكل التعبير ، ومن ثم استخلص أن المعرفة الحدسية هى معرفة تعبيرية وأنها تتميز بالاستقلال عن الجوانب التصورية أو التجريبية ، بين الصلة بين الحدس والفن ، وذكر أنه كثيراً ما لا يرضى الناس عن مساواة الحدس بالفن باعتبار الفن يعتمد على نوع خاص من الحدس ، أى أنهم يعترفون بأن الفن حدس ، إلا أن الحدس ليس دائماً بفن . وفى رأى كروثشه أن الفن يعتمد على حدوس أكبر من الحدوس التى نجريها عادة ، كما أنها أعظم تعقيداً منها . ولبعض الناس ميل أعظم للتعبير عن بعض حالات معقدة من حالات الروح ، هؤلاء الناس يعرفون فى اللغة العادية باسم الفنانين . وثمة تعبيرات معقدة للغاية وعسيرة ، لا تتحقق إلا نادراً ، هذه التعبيرات تسمى بالأعمال الفنية . ومن المتعذر إقامة حدود فاصلة بين التعبيرات الحدسية التى تدعى بالفن ، والتعبيرات الأخرى التى لا تسمى فناً ، ولعل هذا قد يزعج الكثيرين ، الذين يزعمون وجود فارق فى الكيف والكم بين حدوس الفنانين والناس العاديين ، إلا أن كروثشه يرى أنه من بين الأسباب التى حالت دون قيام « علم الاستاتيكا » أو « علم الفن » بالكشف عن طبيعة الفن الحققة ، وتوضيح صلته بالطبيعة الإنسانية ، الفصل بينه وبين الحياة الروحية العامة ، والظن أن الفن وقف على نفر قليل من الناس . وكما لا توجد فسيولوجية خاصة بالحيوانات الصغيرة ، وأخرى للكبيرة ، كذلك ليس هناك علم خاص بالحدوس البسيطة أو العادية ، يتميز عن علم الحدوس الكبيرة ، بل هناك علم واحد هو « الاستاتيكا » أى علم المعرفة الحدسية أو التعبيرية .

والواقعة الاستاتيكية تعد منبهة بمجرد الاهتمام إلى

والمنافع ، والأخلاق . ولا يعنى هذا تبرير قيام فن صيف أو فن يفتر إلى الحرارة ، لأن الأنواع السخيفة أو الباردة من الفن ، تجىء نتيجة للتناول الاستائيقى أو للعجز عن إدراك المضمون ، وليس نتيجة لخصائص المضمون المادية نفسها .

والقول بضرورة توافر الجانب الخلقى لدى الفنان هو قول بلا معنى كذلك ، فإذا قصد بالخلق القيام بالواجب نحو الآخرين ، كان هذا قولاً بلا معنى بالنسبة للفن . إذ الواقع أن الفنان لا يخدع أحداً ، لأن عمله يقتصر على إعطاء شكل لما هو كامن في روحه . والخديعة الوحيدة عنده ألا يقوم بواجه بوصفه فناناً ، أى عند ما يفشل في قيامه بمهمته وفقاً لطبيعتها . فما ذنبه إذا كانت روحه غارقة في الأكاذيب ، أن ما يقدمه في هذه الحالة لن يتصف بالغش أو الكذب ، لأنه سوف يكون استائيقاً حقاً .

وتناول كروثه قضية استائيقية هامة ، أثارت جدلاً كبيراً خلال القرن التاسع عشر وهي قضية المضمون والشكل . وتساءل هل تعد الواقعة الاستائيقية مضموناً فحسب أو شكلاً فحسب . أم هي مكونة من شكل ومضمون معاً ، وإذا اعتبرنا المضمون ، المادة الوجدانية الأولى ، أو التأثيرات ، والشكل هو الفعل الروحى أو التعبير ، كان علينا أن نرفض رأى القائل بأن الواقعة الاستائيقية مؤلفة من مضمون فقط (أى من تأثيرات بسيطة) ، أو الرأى الآخر الذى جعلها تأثيرات ، تضاف للتعبيرات إليها بعد ذلك . فالواقع أن الفعل التعبيرى لا يضاف إلى التأثيرات ، بل هي تتكون وتشكل بتأثيره ، ومن ثم فإن الواقعة الاستائيقية شكل ولا شئ آخر غير الشكل ، ولا يستخلص من ذلك أن المضمون شئ زائد عن الحاجة ، إذ أنه في

الحقيقة ضرورى بوصفه نقطة بدء الواقعة التعبيرية . فالمضمون إذن هو ما يتحول إلى شكل ، وليست له أية خصائص محددة ، إلى أن يتم تحوله بفعل الشكل .

ويناقش كروثه مسألة أخرى هي ما يقال من أن الفن ليس معرفة ، وأنه لا ينتمى إلى العالم النظرى ، بل إلى عالم المشاعر ، وأنه قد جاء نتيجة للعجز عن إدراك الطابع النظرى للحدس البسيط ، باعتبار الحدس وفقاً للفكرة القديمة شيئاً فكرياً فحسب ، وهذه الفكرة قد ترتبت على الزعم بأن المعرفة قاصرة على الفكر ، ولكننا قد رأينا أن الحدس معرفة خالية من الصور ، كما أنه يختلف عن الإدراكات الحسية ، لما هو واقعى .

وانتقل كروثه بعد ذلك إلى الكلام عن « التصور » أى الجانب الآخر من المعرفة النظرية ذاكراً أن المعرفة الحسية مختلفة بطبيعة الحال عن المعرفة الذهنية أو التصورية ، غير أن هذا لا يعنى الفصل الكامل بينهما ، إذ أن المعرفة التصورية ، هي معرفة الصلة بين الأشياء ، بينما تعد معرفة الأشياء ذاتها ، معرفة حسية . والفكر لا يفصل عن اللغة التى هي تعبير ، وإن ظن المعترضون أننا قادرون على الاستغناء عنها ، والاعتماد على الأشكال المنطقية والرموز الجبرية ، وأنها بغير حاجة إلى استعمال أى كلمات ، إلا أن اللغة لا تنفى التعبير الناطق فحسب ، بل هي تظهر في عدة أشكال مختلفة من بينها اللغة المنطوقة .

وقمة المعرفتين الحسية والذهنية هي ما نسميه بالفن ، والعلم . والجانب الاستائيقى متضمن في كليهما ، إذ أن كل عمل علمى ، هو عمل فنى كذلك . وربما غاب الجانب الاستائيقى عن أذهاننا ، عند ما نتجه عنايتنا إلى فهم أفكار العالم وتمحيصها ، إلا أننا بعد أن نتهى من الفهم ونشرع في التأمل ، سنرى أن

الجانب الحدسي الاستاتيقي التعبيري الفني متضمن في الفكر. والاختلاف بين الفن والعلم ، له مثل في الاختلاف المعروف بين الشعر والنثر . وقد رأى القدماء أن ما يفرق بين الاثنين ليس الوزن والقافية ، وقالوا أن الشعر لغة المشاعر ، أما النثر فهو لغة العقل والفكر ، غير أن العقل يتكون من مشاعر كذلك ، وبذا يكون لكل نثر جانبه الشعري .

والصلة بين المعرفة الحدسية والتعبير ، وبين المعرفة أو التصور ، أو بين الفن والعلم ، أو بين الشعر والنثر ، هي صلة بين جانبيين من جوانب المعرفة . فالتعبير معرفة الجانب الأول ، أما التصور فانه معرفة الجانب الثاني . والتعبير قادر على الوجود بغير حاجة إلى التصور ، أما التصور فانه لا يستطيع أن يوجد بغير مرحلة تعبيرية سابقة . فهناك شعر بلا نثر ، غير أنه ليس هناك نثر بلا شعر . ومن ثم يكون الشعر هو لغة الجنس البشري الأول .

فالروح المعرفية أو الجانب النظري للروح ذات وجهين إذن هما التعبير والتصور ، وليس هناك أية صورة أخرى خلاف ذلك ، وتغضى الحياة التأملية منتقلة بين هذين الجانبين . وكثيراً ما يقال أن التاريخ مظهر ثالث لهذه الروح المعرفية ، غير أن التاريخ ليس بصورة ، أنه مضمون . وإذا اعتبر صورة ، فانه لن يزيد عن كونه حسلاً ، لأنه لا يبحث عن قوانين ، كما أنه لا يولف تصورات ، وهو لا يستخدم استنباطاً أو استقراء كما أنه لا ينشئ كلييات أو مجردات ، بل بل هو مجرد حدوس ، ومن ثم فان التاريخ متضمن في التصور الكلي للفن .

وقد يظن أن اخراج التاريخ من نطاق المعرفة التصورية أو العلمية يعنى الخط من قيمته . ولقد جاءت

هذه الفكرة الخاطئة نتيجة لاساءة تقدير الفن ، والظن بأنه مجرد لهُو ، والاعتقاد بأنه لا يلعب دوراً نظرياً أساسياً ، ولكن كيف يتميز التاريخ عن الفن . أن هذا لا يتحقق إلا متأخراً . فنحن في البداية ، أى في المرحلة الحدسية ، نظن أن كل شيء حقيقي ، ويرتب على هذا ألا يصبح أى شيء حقيقياً . وفي المرحلة التصورية تميز الروح بين ما حدث ، وما لم يحدث ، أى ما هو مرغوب فحسب . وبذا تم التفرقة بين ما هو تاريخي وما هو غير تاريخي ، أى بين ما هو حقيقي ، وما هو غير حقيقي ، أو ما هو خيالي واقعي ، وما هو خيالي صرف .

والعلم أو العلم الحق هو علم روحاني ، أى علم له وجود واقعي . أما ما يسمى بالعلوم الطبيعية ، التي يظن أنها قادرة على الوجود دون ارتباط بالروح ، فانها علوم ناقصة ، أنها لا تزيد عن مجرد طاقة من المعارف المختارة بطريقة تسفيهية . والعلوم الطبيعية مهما بلغت من كمال من ناحيتي التنظيم والتصنيف ، ومهما صاغت من قوانين ، تصدم غالباً بالحلوس الروحية ، مما يجعلها تقر بأنها لا تزيد عن مجرد فروض . فاهلنسة قد أصبحت تدرك أن المكان الإقليدي هو أحد المكانات المحتملة ، وأنه قد انتفى لأغراض الدراسة لجرد ملامته . وما من شك في أن تصورات العلوم الطبيعية ذات فائدة ، إلا أنه لا يمكن ارجاعها إلى الروح ، ولعل هذا يوضح لماذا لم يقدر لأكثر مقولات العلوم الطبيعية البقاء ، فهي قد تحولت بمرور الزمن إما إلى أساطير ، أو إلى أوهام .

وبعد الكلام عن المعرفة النظرية انتقل إلى الناحية العملية التي تتمثل في جانبيين هاجانب الاقتصاد وجانب الأخلاق . وأساس الناحية العملية هو الإرادة ، التي

لا تماثل الإرادة عند شوبنهاور ، أى أنها ليست أساس الوجود ، كما أنها لا ترادف الروح ، أنها فعل الروح الذى يختلف عن التأمل النظرى ، لأن ما يترتب عليها هو الفعل وليس المعرفة . ولن تستطيع الإرادة أن تقوم بواجبها ، إذا لم تتوفر لها حدود تاريخية للأشياء ، ومعرفة بالروابط المنطقية التى تساعد على الاستتارة ، وإدراك ماهية هذه الأشياء . إذ كيف يتيسر لها أن تعمل دون معرفة بالعالم المحيط بها ، أو كيفية تغير الأشياء . وكثيراً ما يقال أن الرجال العمليين عاجزون عن التأمل وعن البحث النظرى وأنهم لا يضعون وقتهم فى التأمل ، بل يندفعون فى الاستجابة لإرادتهم ، كما أن الفلاسفة غالباً ما يخفون عند قيامهم بالأفعال العملية . وما من شك أن الرجل العملى ليس بحاجة إلى مذهب فلسفى لكى يعمل ، إلا أنه لا يبدأ عمله إلا بعد أن يطمئن إلى معرفة الحدود والتصورات الضرورية له . وقد لا يرضى بعض السيكلوجيين عن وجود جانب نظرى يحث يسبق الجانب العملى ، ويرون الاستعاضة عنه بطائفة من الأحكام العملية التوجيهية ، التى تكفى بتقرير مدى النفع الذى يعود من العمل ، وقد يبدو هذا الرأى صحيحاً فى البداية ، إلا أن التأمل يظهر أن هذه الأحكام تجىء فى أعقاب العمل ولا تسبقه . وبذا يتضح إن المعرفة النظرية لا بد أن تسبق الفعل العملى .

والناحية العملية ذات وجهين كذلك . الوجه الأول أسماه كروثه الاقتصاد وهو مماثل للاستاتيكا فى الجانب النظرى . والجانب الثانى هو الأخلاق الذى يماثل التصور أو الفكر . ويرى كروثه أنه كثيراً ما يساوى الاقتصاد أو النافع بالفعل الثانى ، ويعنى هذا تعارض الاقتصاد مع الأخلاق . إلا أن هذه الفكرة غير صحيحة والاختلاف الصحيح بينهما هو أن الفعل الاقتصادى

يعنى العمل من أجل أية غاية ، أما السلوك الخلقى فانه يعنى العمل من أجل غاية معقولة . وكل من يعمل أخلاقياً ، يعمل فى نفس الوقت فى سبيل تحقيق منفعة أو ( اقتصادياً ) ، إذ كيف يستطيع أن يسعى لتحقيق غاية معقولة إذا لم يختر هذه الغاية بوصفها غاية ما لعمل من أعماله . . ويرى كروثه أنه من المستطاع أن نسعى لتحقيق غاية اقتصادية دون أن نحاول السعى لإدراك غاية أخلاقية ، كما يمكن لنا النجاح فى الناحية الاقتصادية ، دون أن يكون لفعلنا غاية معقولة أو أخلاقية . والأمثلة الدالة على ذلك متعددة . فلدينا سيزار بورجيا أو أباجو ، فن ذا الذى لا يعجب بشدة مراسمها وقلربها رغم أن أفعالها ذات سمة اقتصادية أى تسعى لتحقيق منفعة وتحقيق غاية ما ، وإن لم تكن أخلاقية بالمعنى المفهوم . أما الفعل الأخلاقى فلا يمكن أن يتحقق إلا إذا تضمن فى باطنه غاية الوجه الأول من الناحية العملية أى الغاية الاقتصادية .

بهذا ، وبعد أن بين كروثه ترتيب مظاهر الروح الأربعة ، وأسبعية النظر على الفعل العملى ، تكون ملامح فلسفته الروحية قد تحددت ، ولذا فانه عنى بعد ذلك باستبعاد ما يتعارض مع هذه الفلسفة ، وركز كلامه على الاستاتيكا والفن والتعبير ، الذى يرفض تقسيمه أية تقسيمات أخرى مماثلة للأقسام الشائعة فى البلاغة أو تاريخ الفن ، أى إلى كلاسيكية أو رومانتيكية وواقعية ورمزية مثلاً ، وكل ما هناك هو وجود تعبيرات ناجحة وأخرى فاشلة . ولنرجع مثلاً إلى تقسيم التعبير إلى رومانتيكى وكلاسيكى فقد أسميت التعبير الناجحة فى بعض الأحيان كلاسيكية بوصفها مكتملة ، باعتبار التعبير الرومانتيكى تنفطر إلى التوازن والكمال ، وفى بعض الأحيان قبل أن الكلاسيكية

تعنى الجمود والتصنع ، أما الرومانتيكية فتعنى الحرارة والحياة والتعبير الحق .

كما أنه رفض النظريات الأخرى التي لم تر الغاية الاستاتيكية في نجاح التعبير ، بل رأتها في إثارة المشاعر ، وهى المذاهب التي تعرف باسم مذاهب اللذة في الفن . وهو لا ينكر وجود مثل هذا الفن . إلا أنه لا يراه ينتمى إلى الاستاتيكا بمعناها الصحيح ، بل هو بالأحرى ينتمى إلى الاقتصاد . وربما بدا هذا القول غريباً ، ولكن تبرير كروتشه ، طريف تماماً ، لأنه يرى أن معيار الاقتصاد هو المنفعة أو اللذة والألم ، وهو نفس معيار مذهب اللذة أو Hedonism . ولعلنا لا نعجب من هذا رأى ، إذا عرفنا أننا نبتعه في أغلب الأحيان ، عند ما نصف فناً معيناً بأنه يجرى وراء المنفعة أو بحثاً عن « لقمة العيش » كما نقول .

كما أنه لا يعرف بأكثر التصورات الشائعة في الاستاتيكا ، والتي يتنازع الاستاتيقيون حول تحديداتها وتعريفها ، مثل « الجميل » و « الجليل » و « الوقور » و « الرصين » و « المتساقط » . الخ . إذ من الممكن اختراع عدد لا نهائى من هذه الكلمات كما هو الحال في العلوم الطبيعية . وإذا نظر الاستاتيقيون إلى مثل هذه التصورات أو المقولات نظرة جدية ، فانهم سيحارون لكثرة ما فيها من تناقض ، وسيشاركون « جان بول ريشتر » في قوله « إن النتيجة الوحيدة التي يمكن أن تستخلص من التعريفات الكثيرة ( للكوميدي ) هى أنها كلها كوميديّة في ذاتها » .

وغنى عن البيان أن نظرية كروتشه الروحية تتعارض على طول الخط مع الزعة الطبيعية التي تعجز عن النظر إلى المشكلات إلا في ضوء العلية والفكر المجرد ، والتي ترى الجمال في الاستاتيكا جمالاً طبيعياً

فحسب ، والتي استعاضت عن المعايير الاستاتيكية الروحية بمعايير أخرى تناسب المادة الخارجية التي هى مجرد عامل مساعد لظهور العمل الفنى ، والتي أسرفت في محاولة تحليل الجمال الطبيعي لأنها ظنت أنه شيء قائم في الواقع . ولم تتصور أنه مجرد نتيجة عابرة قد ترتبت على العمل الاستاتيكي . إذ أنه لا يمكن تسمية أى شيء لم يصدر عن الروح الاستاتيكية بالجميل أو القبيح . أما هذه الزعات الطبيعية فقد أسرفت إلى أبعد حد عند ما نسبت هذا الجمال إلى أشياء طبيعية بل وإلى الأشكال الرياضية التي تتبع تصورات الرياضة ، كما أنها تورطت عند ما ظنت أن الاستاتيكا هى مجرد محاكاة لنموذج قائم قد يكون زهرة أو شكلاً إنسانياً أو مشهداً طبيعياً ، وتصورت أن مثل هذه النظرة وحدها هى الكفيلة بتحقيق الموضوعية في الفن ، إلى جانب توهيها أن الفنان يحاكي الطبيعة بينما قد يكون من الأصوب القول بأن الطبيعة هى التي تحاكي الفنان . فالفنان لا يبدأ من الواقع الخارجى بقصد تحقيق عمل فنى يلتقى مع هذا الواقع في منتصف الطريق ، بل هو يبدأ من التأثير أو الحدس الذي يتحول إلى تعبير ، ومنه ينتقل الفنان إلى الواقعة الطبيعية التي يستخدمها أداة تتجسم فيها الواقعة المثالية .

من هذا يتبين كيف ضلت الزعات الطبيعية الطريق لأنها قد اتبعت سبيلاً مضللاً وذلك عند ما قامت بتقليد الرياضة ، وصنفت الحقائق المادية والطبيعية بقصد البحث عن الجميل والقبيح والجليل والمتساقط . . . وقد راوغتها هذه الحقائق ، ولم يحدث أى اتفاق على هذه التصورات الباطلة ، ودعت الحاجة إلى أخذ الأصوات كما هو متبع في البرلمان ، وكأن الاستاتيكا يمكن أن يفهم عن طريق الاستقراء . وزاد الطين بلة ،

البحث عن قوانين وقواعد ذهنية تحول الفعل الاستاتيقي الروحي إلى عمل آلي ميكانيكي . إذ ظنت هذه الزرات الطبيعية أن المعارف التكنولوجية التي يستخدمها الفنانون لتجسيم علمهم الفني ، والتي تحتوي على بعض القواعد الميكانيكية والمعلومات المرتبطة بالوزن ومقاومة المادة ومواد النحت وأنواع الحجارة ، أى النصائح العملية المتعددة ، هي الاستاتيكا .

وقسمت هذه الزرات الفن إلى فنون سمعية وأخرى مرئية ، وفنون مكانية وأخرى زمانية ، وفنون ساكنة وأخرى متحركة ، كما رتبها حسب قوة تأثيرها . فطوراً جعلت الموسيقى في القمة وطوراً آخر جعلت للعمارة الصدارة . . كما أنها شكت في بعض الأحيان في استقلال الفن وجعلت قيمته مرتبطة بقيمة خارجية مستمدة من أشياء خارجه كالأخلاق أو الاقتصاد . الخ بقيت بعد ذلك مشكلتان ، هما التقدير والتنوق ، والصلة بين اللغة والفن . وكما رأينا قد رفض كروتشه وجود نموذج طبيعي أو صناعي (موديل) يقاس إليه العمل الفني ، كما أنه لم يعترف بوجود درجات للتعبير . ونظر إلى هذه المشكلة نظرة مطلقة ، إذ رأى التعبير إما ناجحاً وهو ما يسمى بالجميل ، أو فاشلاً ، وهو ما جرت العادة على تسميته بالقبيح . فكيف إذن نعرف أن التعبير كان ناجحاً . ليس أماناً سوى وسيلة واحدة وهي التمثل التاريخي . فنحن إذا أردنا أن نقرر حكماً على «دانتى» ، كان من واجبتنا أن نعلم إلى مستوى . فلا صحة للزعم بأن الحكم على أى عمل فني يعنى مقارنته أو قياسه بالإضافة إلى أى شيء آخر ، لأن العمل الفني لا يقاس إلا بذاته . وليست هناك حاجة لاثبات أن التنوق لا يتحقق إلا باتباع هذه الوسيلة ، لأن الأعمال الفنية لا تؤثر إلا في الأرواح المهياة لتقبلها ، ومعنى هذا

هو أن المتلوق يضع نفسه مكان الفنان ، أى أنه يحى التعبير الأصلي ، بأن يستحضر مرة ثانية ظروفه النفسية وبهذا يمكن مشاهدته كما تحقق فيها مضى . ومن ثم تبدو أهمية البحث التاريخي لفهم الأعمال الفنية والأدبية ، إذ بدونها ستخفى قيمة أى عمل فني تحقق فيها مضى . ويرى كروتشه ضرورة التفرقة بين التاريخ كما يقصده والرجوع إلى سيرة الفنان ودراسة العادات والتقاليد التي كانت شائعة في عصره ، لأن هذه أمور تعد خارج العمل الفني ، ولن توضحه .

بقيت المسألة الأخيرة وهي الصلة بين اللغة والفن ، وقد عالجها كروتشه باقتضاب شديد . فهو يرى أننا إذا تصورنا علمي الفن واللغة بوصفهما علمين حقيقيين فإنه سيتضح لنا على الفور أنهما ليسا بالشئيين المباشرين ، بل هما شيء واحد . فاللغة ما هي إلا صوت منطوق ومحدد ومنظم بقصد التعبير . ولقد احتدم النزاع حول تبعية اللغة للعلم التاريخي أو العلم الطبيعي ، وهل تتبع النفس أو الطبيعة . فقد زعم أنها مماثلة للتعبيرات الطبيعية الخاصة بالمشاعر ، والتي يشارك فيها الإنسان والحيوانات . والواقع أن ما سبق قوله عن العمل الفني ، يصدق كذلك على اللغة ، لأن اللغة إبداع مستمر ، وهي تعتمد على التعبير لا المحاكاة ، لأن التأثيرات الدائمة التغير تظهر تغيرات حلسية ومعنوية مستمرة ، أى أنها تبعث بتعبيرات جديدة على الدوام . فكل إنسان يتكلم وفقاً للأصداة التي ترددها الأشياء في روحه ، أى وفقاً للتأثيرات التي يتأثر بها ، ولذا فن السخف القول بوحدة في اللغة ، لأنها ليست مكونة من أشياء مادية جاهزة في الخارج يمكن الرجوع إليها وفقاً للمشينة . والحقيقة أن كروتشه محق في هذه المسألة من ناحية ، لعلنا نصادفها عند الترجمة من لغة إلى أخرى . إذ أننا نتوهم أحياناً

وجود وحدة في المطلق تربط جميع اللغات بعضها ببعض ، ثم يتضح فيما بعد ذلك أن اختلاف أساليب اللغات المختلفة ليس مسألة عابرة يمكن التجاوز عنها ، ومن هنا تنشأ أخطاء جسيمة في الترجمات لعلها ترجع إلى الجانب التعبيري الشخصي في اللغات وإلى الاختلافات الفردية بينها .

وبذا أتم كروتشه عرض نظريته ، وهو يزعم لأنه استطاع أن يقتضب ، إذ لم يكتب مؤلفاً من عدة أجزاء ، كما حدث في مؤلفات الاستاتيكا الكثيرة في القرن التاسع عشر . والحق أنه تمكن من عرض عدة مسائل في صفحات قليلة ، فهو قد دوس طيعة الحدس أو التعبير ، أى ما يدعى بالحقيقة الفنية ، ثم أوضح صلته بباقي مظاهر الروح ، أى بالتصور والاقتصاد والأخلاق . ثم استعرض الأخطاء التي ترتبت على عدم فهم وحدة الروح ، أو عدم إدراك تبعية الفن للفعل النظري واستقلاله الذاتي بالإضافة إلى جوانب الروح الأخرى . ولم ينس أن يشن حملة شعواء على الزعة الطبيعية وأنصارها ، وأولئك الذين غيروا موضوع الفن وجعلوه المسائل التقنية ، التي تعد في خدمة الفن ، ولا تعتبر كل شيء فيه ، أى أنصار المذهب المسمى بالفن الصوري Formal Art .

وخصص كروتشه الجزء الثاني من كتابه للكلام عن تاريخ الاستاتيكا ، وهذا الكتاب الأخير قد لا يصح على الإطلاق تلخيصه ، لأنه يتألف من خلاصة نظريات أكثر من مائة فيلسوف ومفكر وناقد وشاعر في الاستاتيكا . ولا أظن أن القارئ سيستفيد من مجرد ذكر إشارات أو أسماء ، لأنني أكتب مقالاً لا فهرساً . غير أنني قد شعرت بعد قراءة هذا الكتاب الثاني ، أنه إعادة للذكر النظرية بطريقة أخرى ، إذ فيه يناقش

كروتشه أفكار الاستاتيكا التي قد تشابه مع مذهبه أو تختلف عنه على ضوء النظرية التي اهتدى إليها . وكان من المطلق أن يعنى كروتشه بذكر جهود الإيطاليين ، التي طالما أغفلت في مراجع الاستاتيكا الأخرى غير الإيطالية . ولذا ذكر لنا كروتشه نظريات بعض الفلاسفة الإيطاليين من أمثال « كامبيللا » وروبرتيلي Robertelli وكاستيلفرتو Castelvetro من عصر النهضة ، كما أنه أكد دور فيكو العظيم في الاستاتيكا في القرن الثامن عشر . فهو مع تقديره لأصالة « باومجارتن » Baumgarten ، الذي يعزى إليه عادة ابتكار كلمة « استاتيكا » ، إلا أنه يرى أن فيكو قد استطاع أن يهتدى قبله بعشر سنوات — أى عند ما نشر كتابه العلم الجديد Scienza Nuova — الذي لم يعرف خارج إيطاليا ، بل نستطيع القول بأنه لم يعرف خارج نابلي — إلى نتائج أعظم قدراً . ففى هذا الكتاب ذكر فيكو عدة أفكار ، نلاحظ تأثير كروتشه بها . ومنها على سبيل المثال أن الشعر يسبق الفكر ، إلا أنه يعقب الحس ، وأن الناس يشعرون قبل أن يكتمل وعيهم ، وأنهم يشعرون في البداية دون أن يكونوا على وعى ، ثم يظهر وعيهم الذي يكون مصحوباً بقلق الروح واضطرابها . ولقد نجح فيكو في اظهار الحد الفاصل بين الفن والعلم ، وبين الخيال والعقل ، كما أنه أكد دور الشاعر ، ففى رأيه أنه يبعث الحقيقة في الأشياء وبدونه كانت ستظل غير حقيقية . ومن الآراء الهامة التي طرب لها كروتشه القول بأن اللغة والشعر من الناحية الجوهرية شيء واحد ، وهو رأى كان يتميز بالنضوج في زمان كان يسير بغير تبصر وراء التحوين ، الذين اعتبروا النثر ذا منزلة أعلى من الشعر من ناحية الحقيقة . واكتشف فيكو كذلك أن الشعر هو اللغة



الأولى التي عرفتها الشعوب كافة - كما أنه خصص الجزء الثاني من كتابه للكلام عن الشعر وعن طبيعة اللغة والأساطير - إلا أنه قد أخطأ عند ما ظن أن هناك مرحلة تاريخية تدعى مرحلة الشعر - أعقبها مرحلة فلسفية اكتشفت فيها العلوم .

وأظهر كروثه اعجاباً مماثلاً بفيلسوف إيطالي آخر من القرن التاسع عشر هو دي سانكتيس De Sanctis . فاليه ترجع الفكرة التي أبرزها كروثه القائلة بأنه لا وجود « للتصور » في الفن أو الطبيعة أو التاريخ . لأن الشاعر يعمل تلقائياً بغير تصورات . كما أن الفلسفة بتجريداتها وتأملاتها وتصوراتها تعمل بطريقة مقابلة للفن . وقد ترتب على آرائه هذه تأكيد استقلال الفن . وقد احتاط دي سانكتيس ولم يستخدم عبارة « الفن للفن » خشية الظن بانعزال الفنان عن الحياة . والقضاء على مضمون العمل الفني ، وتحول الفن إلى برهان على البراعة والمهارة .

ولم يقتصر تأثير كروثه بالإيطاليين وحدهم ، إذ أنه أشاد في أكثر من موضع بالمثالية الألمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبمركبتها الرومانتيكية . وليس من شك في أن تأثيره واضح تماماً ، غير أنه قد أكد اعجابه بثلاثة فلاسفة ألمانيين بوجه خاص ، ربما أغفلت أكثر المراجع الاستاتيقية ذكر أسمائهم ، وهم : شلاير ماخر Schleiermacher وشتاينثال Steintal وهمبولت Humboldt . فالأول الذي عرف بأفكاره في اللاهوت أكثر مما عرف بأفكاره الاستاتيقية قد أبرز دور الاستاتيقا في الحياة الفكرية الحديثة ، كما أنه عارض النظرة الأرسطية التي عجزت عن التحرر من النزعة التجريبية ، ومن دأب البحث عن القوانين . وكان من رأيه أن نطاق الفن هو الوعي بالذات ، وأنه

من الواجب التفرقة بينه وبين التصور ، الذي يعنى الوعي بوجود هوية بين اللحظات المختلفة والوعي بالذات هو هذا الاختلاف ذاته ، الذي ينبغى ادراكه . لأن الحياة في كليتها ليست شيئاً آخر غير نمو هذا الوعي كما ينبغى التفرقة بين هذا الوعي والوعي الحسى . أى الشعور بالذات والألم . وبذا اهتدى إلى تعريف الفن بأنه فعل حر ، بينما تخضع كل من اللذة الحسية والمشاعر بطريقة ما إلى غاية موضوعية خارجها .

أما سر اعجابه « همبولت » و « شتاينثال » فهو ادراكهما الصلة الوثيقة بين اللغة والفن . فهمبولت مثلاً قد أدرك أن اللغة ليست شيئاً قد انبعث بقصد التعامل الخارجي . بل على العكس أنها شيء باطنى يدل على النهم إلى المعرفة ، وإلى محاولة الاهتداء إلى حدى الأشياء . فاللغة إنسانية في صميمها ، وهى لا تتطور بفعل الإدراكات الحسية ، بل هى تنبعث من باطن الإنسان . وبذا تمكن همبولت من اكتشاف حقائق جديدة عن اللغة ، وهى صورة اللغة الباطنية ، التى لا تعد تصوراً منطقياً أو مجرد محاكاة لأصوات الطبيعة ، كما ظن النحويون . وأكد « شتاينثال » أنه من غير الصحيح أننا نعجز عن التفكير عند ما لا تتوافر الكلمات ، إذ أن الأخرس الأبكم يفكر عن طريق الإشارات ، والحقيقى أننا لا نستطيع أن نفكر عند ما لا تتوافر التعبيرات . وبذا استطاع شتاينثال أن يبحر اللغة من المنطق ، وأن يجعلها تابعة للتعبير .

هذا عرض سريع لكتاب كروثه « الاستاتيقا » بوصفها علم التعبير واللغة . ولقد خشيت أثناء قياى بالعرض أن ترداد النظرية غموضاً بتأثير النقد ، أو من جراء ذكر الاعتراضات الكثيرة التى وجهت إليها ، خاصة وأن لها وحدة روحية ينبغى أن تراعى ، ولذلك

رأيت بقدر الامكان أن أرجىء جميع هذه الانتقادات حتى ينتهى عرض النظرية .

وأول اعتراض قد يقال فى هذا الصدد هو أنه من الغريب أن نجىء نظرية كروتشه فى الاستاتيكا ، بعد حملته الكبيرة على التصنيف العلمى ، وعلى الاكثار من التعاريف والتحديدات حافلة بهذه التصنيفات والتعريفات . ومن المفارقات ، أن تظهر نظرية كروتشه وهو من أكبر الدعاة إلى الحرية بمعناها العلمى والنظرى ، فى صورة دجائيقية رهيبه . فهو بعد أن تكلم عن مظاهر الروح أو الواقع الأربعة ، قال باستحالة مظهر خامس لها ، ولذا أنكر أن تكون الفلسفة أو الدين أو التاريخ من مظاهر هذه الروح ، ولجأ لهذا السبب إلى ارغام هذه الصور الروحية الرئيسية على الانطواء داخل قوالبه ، بطريقة تسفية عنيفة .

ونحن لا نتوقع أن تكون الاصطلاحات الفلسفية محدودة تحديداً جامعا مانعاً قاطعاً مثل الاصطلاحات الرياضية الإقليدية مثلاً ، غير أن كروتشه قد أسرف فى إشاعة البلبلة باستخدام اصطلاحات إستيمولوجية مثل «الحس» و «التعبير» و «التأثيرات» و «الثلاث» وجعلها فى بعض الأحيان مترادفة ، على حد قول «بابيى» دون ذكر أية حثيات ، ولعله قد ظن أنه فوق كل حثيات . كما أنه لم يتمسك بمدلول واحد لأية كلمة من هذه الكلمات . فكما قال الدكتور باتانكر Patanakar فى مجلة الاستاتيكا البريطانية أخيراً أنه قد استخدم كلمة التعبير بثلاثة معان على الأقل ، ولهذا فلم يكن من حقّه أن يغضب عند ما يخلط المفكرون بين التعبير عنده ، وبين الـ Einfühlung (١) كما أن

(١) Einfühlung كلمة ألمانية ليس هناك ترجمة لها فى أى لغة من اللغات ، ومعناها أن الاستماع الاستاتيقي هو أن نشعر بأننا نحيا فى أى شيء خارجي .

الصلة الحتمية التى أصر كروتشه على الافصاح عنها بين الحس والتعبير غير حقيقية على الاطلاق من الناحية التجريبية ، إذ ربما كان كل تعبير فى الأصل حساً ، غير أنه من غير الضروري على الاطلاق أن يصلح كل حدس تعبيراً . ونحن قد نرى الاسراف فى تأكيد دور الفن فى المعرفة الإنسانية ومحاولة ابعاده عن المشاعر ، وعن القيام بدور أساسى فى تدعيم الرابطة التعاطفية بين الناس — وهو رأى مأخوذ عن آراء الرومانتيكيين الألمان وبصفة خاصة شوبنهاور الذى جعل هناك صلة بين قيام الفن وتوقف الإرادة عن فاعليتها — من الآراء الخطيرة التى أصبحت تهدد استمرار الفن الحديث ، الذى يحاول من الناحية العملية اتباع هذه النظرة .

وترتجنا نظرية كروتشه على فهمها فى صورتين . فهى من ناحية قد جعلت هناك وحدة فى الروح ، وقد أكد كروتشه أكثر من مرة أن التقسيمات التى لجأ إليها كانت ضرورية من أجل التفسير والتوضيح ، ومع هذا فقد رأينا فى أحيان كثيرة يرى استقلال الفن أهم بكثير من وحدة الروح ، فهو قد جعل الاستاتيكا أساس الحياة الروحية ، حتى يتسنى قيام الفن بمعزل عن جوانب الحياة الروحية الأخرى النظرية والعملية وحتى لا يخضع الفن من جراء ذلك إلى غايات خارجه كالمناطق والاقتصاد والأخلاق ، ولكنه عند ما فعل ذلك جعل الحياة الروحية تتعرض إلى ما يهدد وحدتها ، وليته جعل جميع جوانب الحياة الروحية تتبادل التأثير بغير استثناء وهو ما يحدث بالفعل ، كما نلاحظ فى تجربتنا ، وألا يقوم بينها أية أسبقية من ناحية الزمن أو القيمة . وحقيقة أن كروتشه قد ذكر فى كتابه «فلسفتى» أن استقلال الفن لا يتعارض مع وحدة الروح ، وكان يقصد بالتأكيد فى هذا القول الاستقلال عن الخضوع لأية

غاية أخلاقية أو منطقية ، ولكننا قد رأينا في أحيان أخرى يجعل من استقلال الفن الكامل ما يجعله دولة داخل دولة . وإلى جانب هذا فأغلب الظن أنه تشكل في بعض الأحيان في استقلال الفن ، أو الخلدس بمعنى أصبح ، وقد بدا هذا عند ما ذكر : أن أكبر جانب من جلوس الرجل المتحضر مشبعة بالتصورات ، غير أنه استطاع تصور جلوس خلت تماماً من أية روابط فكرية .

بقيت مسألة أخيرة ، أشارت إليها « سوزان لانجر » في كتابها « الشعور والشكل » Feeling and Form وهي خاصة بتمسك كروثه اللجاتيقى بثنائية دور « التكنيك » الفن ، أو وفقاً لقول كولنجوود في كتابه عن « مبادئ الفن » : « أن العمل الفني يعد متبياً بعد أن يكون الفنان قد انتهى من ابتداعه في ذهنه » . ولبت هذا الكلام كان صحيحاً ، فالواقع أن المشكلات التكنيكية ليست مسائل تافهة أو على هامش الفن ، حتى ينظر إليها هذه النظرة الهزيلة . ولا أظن أن كروثه كان يقصد شيئاً آخر غير الشعر عند ما كان يتكلم عن

الفن ، كما فعل القدماء من أيام أرسطو . ولكن الحقيقة أن الفنون الأخرى غير الشعر ، حافلة بالمشكلات التكنيكية ، بحيث نستطيع القول في بعض الأحيان بأن معيار التفرقة بين العمل الناجح من الناحية الفنية والآخر الذي أخفق ، هو القدرة على حل المشكلات التكنيكية ، التي تحول الفن من صورة ذهنية خيالية بالقوة ، إلى صورة متجسمة في الخارج بالفعل ، يستطيع أن يراها الآخرون وأن يتحدثون عنها ، لأن الفن ليس مسألة شخصية فحسب ، لا يراعى فيها المتذوقون .

أما ما قاله عن تماثل الفن واللغة فلعله لا يزيد عن مجرد خاطر ، وكان الأفضل هو أن يستوفى البحث في هذه المسألة ، إذ لا يمكن تجاهل عوامل أخرى ، كالاجتماع مثلاً ، في مثل هذا البحث الخطير ، وهو ما يرفضه كروثه بكل تأكيد .

هذا النقد كان ضرورياً ، ولا أظنه يسىء إلى النظرية أو يبخرها حقها ، لأن النظرية الفلسفية الحققة هي التي تثير جدلاً يزيد من خصوبة الفكر ، الذي يعد أعظم قيمة من أية نظرية في ذاتها .

